مَصارِعُ المُصارِع

تألیف

ابی جعفر نصیر الدین

محمد بن محمد بن الحسن الطوسی

حققه وقدم له

ویلفرد مادلونغ

تهران ۱۳۸۳

بسم الله الرحمن الرحیم

یادبود

سی و پنجمین سال تأسیس

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه ۱۹۶۹

دانشگاه تهران

مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها

دانشگاه مک گیل

مَصارِعُ المُصارِع

تألیف

أبي جعفر نصيرالدّين

محمّدبن محمّدبن الحسن الطّوسيّ

حقّقه و قدّم له

ويلفرد مادلونغ

تهران ۱۳۸۳

سلسلهٔ دانش ایرانی
۵۴
مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی و ترجمه
زیر نظر
دکتر مهدی محقّق
انتشارات
مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل
(با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها)
خیابان انقلاب، شمارهٔ ۱۰۷۶ تلفن ۶۷۰۷۲۱۳-۶۷۲۱۳۳۲
دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹، صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳، تهران
تعداد ۳۰۰۰ نسخه چاپ اوّل
کتاب مصارع‌المصارع
ابی جعفر نصیرالدّین محمّدبن محمّدبن الحسن الطّوسیّ
به تصحیح
ویلفرد مادلونغ
در چاپخانهٔ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید.

شابک ۹-۲۴-۵۵۵۲-۹۶۴
بها: ۳۰۰۰ تومان
تهران ۱۳۸۳

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، ۵۹۷-۶۷۲ق.
مصارع المصارع / تألیف ابی جعفر نصیرالدین محمدبن محمدالحسن الطوسی؛ حققه و قدم له ویلفرد مادلونغ. ـ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها، ۱۳۸۳.
۲۵۸؛ 19 ؛ سی و یک ص.. ـ (سلسله دانش ایرانی؛ ۵۴. مجموعه متون و مقالات تحقیقی و ترجمه / زیرنظر مهدی محقق)
ISBN : 964-5552-24-9 ۳۰۰۰ ریال
عربی.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Tusi Nasir al-Din Masari‘ al-Musari‘
کتاب حاضر ردی بر "المصارعات" شهرستانی، که خود رد نظرات فلسفی ابن سینا است، می‌باشد.
۱.شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. ۴۷۹؟-۵۴۸؟. المصارعات -- نقد و تفسیر. ۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. ۳. فلسفه اسلامی. الف. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. ۴۷۹؟-۵۴۸؟ق. المصارعات. ب. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق.
ج. محقق، مهدی. د. مادلونگ، ویلفرد، ۱۹۳۰ ـ م. Madelung, Wilferd
هـ. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل. و. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها. International center for dialogue among civilizations
ز. عنوان. ح. عنوان. ط. عنوان: المصارعات. شرح.
BBR۸۴۸ ۱۸۹/۱
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران ۸۲-۱۰۲۲۴م

فهرست مطالب کتاب

ترجمهٔ فارسی مقدمهٔ مصحّح
شیوا کاویانی

ردّیّه نصیرالدّین طوسی بر کتاب شهرستانی بنام کشتی‌گیری با ابن‌سینا (کتاب المُصارعة) بخشی از کوشش‌های او برای دوری جستن از تعالیم دینی اسماعیلی پس از فتح‌الموت بدست مغولها بود. طوسی در طول سال‌های نخست وابستگی خود به اسماعیلیان ـ ابتداء در خدمت فرمانروای اسماعیلیِ قهستان و سپس الموت ـ شماری کتاب و رساله پدید آورد که دربرگیرنده شرح تعالیم اسماعیلی است. او در سرگذشت نامهٔ معنوی خویش، تاج‌الدّین شهرستانی را با عنوان «داعی الدّعاة» به عنوان محققی بصیر ستوده و خاطرنشان ساخته که اندیشهٔ او در راهبریِ طوسی به مکتب اسماعیلی مؤثر بوده است. اما در سال‌های آخر ملازمت خود با اسماعیلیان، آشکارا پیوندهای معنوی‌اش باآنها سست شد و فقط به تألیف آثار علمی و نه اسماعیلی پرداخت. پس از سقوط الموت وی بلافاصله به فرمانروایان مغول پیوست و مشورت‌های سیاسی و علمی خود را به آنان عرضه کرد. خصومت پشتیبانان تازه او با اسماعیلیان به عنوان دشمنان حکومت و سختگیری‌های شدید مغولان نسبت به پیروان فرق دینی، طوسی را ناچار به گسستنِ آشکارِ از اینان و پیوستن به عامه کرد. از این‌رو، متن مقدمهٔ اصلی **اخلاق ناصری** را که در آن کتاب را به حامیان اسماعیلی خود تقدیم کرده بود تغییر داده و جای آن دیباچه‌ای نوشت حاکی از اینکه ملازمتش با اسماعیلیان از روی عنف و اکراه و ستایشش از آنان بخاطر حفظ جان خویش بوده. علاوه بر این رویّه و جرحی بر کتاب **المصارعة** شهرستانی که بطور پنهانی ملهَم از اندیشه‌های اسماعیلی بود و برای کشتی‌گیری با شیخ الرئیس بو علی سینا تحریر یافته بود، نوشت و توجه خواننده را به گرایش مؤلف آن نسبت به عقاید فرقه‌گرایانه جلب کرد.

طوسی کتاب خود به نام **مَصارع‌المُصارع** را به احتمال بسیار زیاد در فاصله سال‌های

۱۲۵۶/۶۵۴ تا ۱۲۵۹/۶۵۷، یعنی در زمانی که ارتشِ پیروزمندِ مغول را همراهی می‌کرد، تألیف نمود. این مطلب از بیان او در فصل دوم این کتاب برمی‌آید که می‌گوید به آثارِ فلسفیِ خود هنگام نوشتنِ این کتاب دسترسی نداشته ولی امیدوار است که نقل قول‌هایی را بعدها بر آن بیافزاید. نسخه‌ای منحصر به فرد از این کتاب که در این مرحله فراهم شده، در استانبول نگاهداری می‌شود. البته بعدها شاید آنگاه که طوسی به سال ۶۵۷ (۱۲۵۹) در شهر مراغه استقرار یافته، آن نقل قول‌ها را به کتاب افزوده و نسخه تازه‌ای باگنجاندنِ آنها پدید آورده است. ازین صورتِ اخیر کتاب، نسخه‌های بسیاری در کتابخانه‌های ایران موجود است.

متن موجود آن نسخه (نسخه نخستین) نشان‌دهندهٔ تصنیف عجولانه‌ای از حیث زبان و محتوا؛ و مضمون آن می‌باشد: لغزش‌های مکرر دستوری از قبیل عدم تطابق ضمائر با افعال، جابجا شدن بخش‌هایی از کتاب و همچنین خطاهای معدودی در مضمون به علت سهل‌انگاری در ارجاع مطلب، در نسخه اول کاملاً مشهود است. البته می‌توان برخی قرائت‌های نادرست را ناشی از مشکل نسخه‌خوانی دستنوشته اصلی طوسی دانست. پیداست که خواجه نصیر در پیِ آن نبوده که متن مصحّح و منقحی را قبل از نسخه برداری از روی آن فراهم آورد. بدینسان، او یادآور می‌شود که نگاشتن این نسخه (= تحریرهذا السواد) هنگام در دسترس نبودن کتاب‌هایش انجام شده و همچنین در متن دوم هم متذکر می‌شود که برخی کتاب‌ها را منطق دان‌ها پس از «نگارش آغازین این مختصر» (= تسوید هذا المختصر) در دسترس او قرار داده‌اند. روشن است که عبارت‌های نقل شده او از آن کتابها که بعداً در دسترس او قرار گرفته بدون ویراستاری نسخه اصلی دست‌نویس به آن افزوده شده‌اند. بلی طوسی تغییرهای جزئیِ چندی در اینجا و آنجا در آن وارد کرده، اما عهده‌دارِ تجدیدنظر جامعِ آن نسخه نشده و بدین ترتیب بیشتر نقایص متن باقی مانده است. به هر روی، نسخه‌های بازمانده متنِ دوم نمایانگر تحریف دوباره، از جمله جابجایی اضافی و از دست رفتن عبارت‌هایی است که می‌بایست در همان انتقال‌های نخستین آن متن ابتدایی رخ داده باشد.

طوسی پس از کامل کردنِ دستنوشته، بزودی علاقه‌اش را نسبت به این کتاب از دست داد و به احتمالی به کتاب با شک و شبه نگریست. مضمون و درونمایه اثر محدود

به چارچوبی متأثر از آن اوضاع و احوال سیاسی بوده که عمیقا بر زندگی وی اثر می‌گذاشته است. اوضاع و احوالی که او را ناچار می‌کرد تا نسبت به سیرِ تفکر و سلوکِ معنویِ خویش کمتر صادق باشد. خواجه در مقدمهٔ کتاب **اخلاق ناصری** که خود آن را مجدداً بازنویسی و ویرایش نموده آورده است که به هنگام نوشتن این اثر زندانی اسماعیلیان بوده لکن مضمون و محتوای کتاب دارای نظم فلسفی است و به هیچ جماعت دینی خاصّی تعلق ندارد. با این حال متن اصلی کتاب که وی آن را غالباً دست نخورده باقی گذاشته مشتمل بر پاره‌ای مواضع است که حاکی از تفکر فلسفی اسماعیلی است. وی در نوشتن ردّیه‌اش بر کتاب **المصارعه** شهرستانی ناگزیر بوده که انگیزه‌های حقیقی و گرایشات فکری پیشین خود را کتمان کند. طوسی در مقدمه خود در این کتاب چنین وانمود کرده که در تحقیق مباحث فلسفی صرفاً از خود تبعیت کرده و در جریان اشتیاق و علاقه‌ای که به مطالعه آثار فلسفی داشته بطور اتفاقی به کتاب **المصارعه** شهرستانی برخورد کرده که در آن به زورآزمایی با شیخ‌الرئیس بو علی سینا پرداخته اما از دعاوی غلط، جهالت، سوء تفسیر و زبان ناهنجار مؤلف شگفت زده شده. بنابراین غرض او از نوشتن این کتاب این بوده که از تحریفات خدعه‌آمیز شهرستانی پرده بردارد و ابهامات سخن او را روشن کند بی آنکه خواسته باشد در این میان از ابن سینا پشتیبانی کند. علاوه بر این می‌افزاید که اگر احیاناً در پاره‌ای موارد به مجادله تند و شدید پرداخته صرفاً برای پاسخگویی جدالهای مغرضانه مؤلف بود که او را نیز به این بیماری مبتلا کرده و حال آنکه خدا و خلق خدا هر دو می‌دانند که مناقشه و جدال در خوی او نیست.

در همان حال که طوسی به تدریج خود را از تعلقات نخستین‌اش به اندیشهٔ شهرستانی دور اولیه شهرستانی برکنار می‌کرد، از لافِ گزافِ او که می‌گفت ابن‌سینا را در هفتاد و چند مسأله در تمامی زمینه‌های فلسفی شکست داده، و از این روشِ تحقیرآمیز و خشن او که گهگاه استدلال‌های فیلسوف نامی ابن‌سینا را بی‌دلیل ناقص جلوه می‌دهد و به انتقاد می‌کشد سخت برمی‌آشوبد. پس روشن است که طوسی لذت می‌برد از این که در هر گام، فهم نادرست شهرستانی را در مسایل فلسفی موردنظر و آموزش ناکافی او را در منطق نشان دهد، و ثابت کند هرجا که شهرستانی ادعا می‌کند که حریف خود را به زمین زده، در واقع کارِ او به شکست رسیده و خود بر خاک افتاده است. ولی در عین در

مجادلاتی که همراه استدلالهای خود می‌آورد و ادعا می‌کند که به وسیله آنها مجادلات شهرستانی را جواب داده، از حد متعارف فراتر می‌رود. زیرا وقتی شهرستانی تحسین و ستایش خود را بطور تمام و کمال نسبت به ابن سینا ابراز می‌دارد و از او به عنوان استاد کل فلسفه در تمام زمانها یاد می‌کند که البته این ستایش او برای بزرگ جلوه دادن پیروزی‌اش بر ابن‌سیناست ـ طوسی او را خطابه‌گوی عوامی می‌نامد که سعی می‌کند مطالبش موردپسند ذوق منحط و تعصبات دینی توده‌های جاهل باشد. این اتهام سرزنش‌آمیز، بازتاب خشمی است علیه آن دسته از علمای دینی که پیش از چیرگی مغول غالباً توانایی تحریم یا محدود کردن آمرزش و یادگیری فلسفه را داشتند. به هر حال، این قول طوسی در مورد شهرستانی قابل توجیه نیست زیرا شهرستانی هر چند که با مباهات اعلام می‌کند که از چشمه بهشت آسای نبوت سیراب شده، اما بطور کلی فلسفه را به عنوان جستجوی شروع از برای حکمت اعلیٰ می‌ستاید و آن را در تعارض با دین نمی‌داند.

طوسی از آگاهی به این موضع شهرستانی و دین خود به او و از همگامی خود با پشتیبانان اسماعیلی او غافل نیست. چه این همگامی و همکاری اگر محدودیت‌هایی را بر او تحمیل می‌کرد، اما از سوی دیگر، به او رخصت می‌داد تا هم دلبستگی‌های علمی خود را آزادانه پی‌گیرد و هم در ضمن فراگیری دانش‌ها، احترام وسیعی برای منضل و دانش خود که اکنون از آن بهره‌مند است، کسب کند. دگرگونی بنیادین دنیای سیاست او را ناچار می‌کرد تا گذشته‌اش را محکوم یا پنهان کند و نقاب فیلسوف متذوق بر چهره زند و از تازش لاف‌زنانه شهرستانی بر ابن‌سینا برآشفته شود. او دریافت که نیاز به پوزش برای این مجادلات آنقدر که به شهرستانی تعلق می‌گیرد به او تعلق نمی‌گیرد. کوتاهی او در بازبینی کامل پیش‌نویس کتابش بیانگر گنگی احساس وی نسبت به کتاب خودش است. او اثر خویش را بیشتر به مثابه رساله‌ای می‌انگاشت که مقید به شرایط سیاسی و شخصی بود نه کمک به یک تحقیق عالمانه‌ای که به پاس آن خواهان جاودانه ماندن در خاطره‌ها شود.

تصریح طوسی در ابتدا و انتهای کتابش مبنی بر اینکه هدف او دفاع از آراء ابن سینا نبوده مطلب درخور توجهی است. ولی در نظر اول چنین می‌نماید که این قولی مغایر با

اظهارات او در سراسر کار می‌باشد چه همواره از ابن‌سینا طرفداری می‌کند و از آراء او در برابر هر گونه انتقاد شهرستانی دفاع می‌نماید. طوسی بی‌تردید یکی از ستایشگران شیخ‌الرئیس و اندیشهٔ فلسفی اوست و به عنوان یکی از باکفایت‌ترین مبلغان او در زمان خود شناخته شده است. او پیش‌تر در شرح خود بر کتاب **الاشارات و التنبیهات** ابن‌سینا که حدود سال ۶۴۴ (۱۲۴۶) که هنگام اقامتش در نزد اسماعیلیان نوشته از ابن‌سینا در برابر نقدِ فخرالدّین رازی، دفاع کرده بود ولی در عین حال هرگز مایل نبود که وی را در سنت فلسفه مشایی که نماینده آن ابن سینا بود قالب بگیرند. امّا با این همه، او آشکارا مایل نبود که به عنوان کسی شناخته شود که تمام و کمال در حلقهٔ فلسفیِ مشائی به نمایندگی ابن‌سیناست، طوسی در کتاب **مَصارِع** این عقیده را بیان می‌دارد که معلّمان [اسماعیلی] شهرستانی در آموزه‌های فلسفی‌اشان در حقیقت پیروانِ فیثاغورس‌اند و شهرستانی را متهم می‌کند که آموزه‌های استادان خود را یا به طور کامل درنیافته و یا دچار انحراف از آن آموزه‌ها شده است. از اینرو وی با قول شهرستانی مبنی بر اینکه به عقیده بعضی از فلاسفه از عقل اول سه اصل، یعنی عقل و نفس و هیولیٰ صادر شده، مخالفت می‌کند و تأکید می‌کند که طبق نظر پیروان فیثاغورث، که اصحاب شهرستانی هم جزو آن بشمار می‌روند، اصول افاضه شده از عقل عبارتند از عقل و نفس و طبیعت. در یک عبارت تامل‌برانگیز که مسأله اصل صدور کثرت از وحدت در آن مورد بحث قرار می‌گیرد، او به یک «رازِ ژرفِ آفرینش» اشاره می‌کند که از سوی فیثاغورس با این مضمون بیان شده: هنگامی که واحدی تحقق می‌یابد، به طور ضروری «نه ـ واحد» (غیر واحد) نیز در برابر و مقابل آن به تبع پدیدار می‌شود که آن دوگانگی خواهد بود. طوسی شهرستانی، را به دلیل غفلت صریح از قوانین تضاد و ترتّب که از معلّمان خود کسب کرده و آنها نیز این قوانین را به فیثاغورث نسبت داده‌اند، سرزنش می‌کند. بنا به تعلیم آنها، کثرت از ضدین سرچشمه می‌گیرد و تعدد به تبع آن می‌آید، در حالی که ارسطو براین باور است که تعدد مقدم بر ضدیت و خود منشأ کثرت است. چنین می‌نماید که طوسی در این مورد موافق و مساعد دیدگاه فیثاغورس است و معتقد است که آن در تعلیم زرتشت نیز گنجانده شده است (صص ۶۴ـ۶۵). او دریافته است که در وضع این جهانی انسان، می‌توان از راه‌های گوناگون به حقایق عالیه دست یافت.

چاپ و نشر

تصحیح حاضر از مصارع‌المُصارع اثر طوسی در درجه نخست مبتنی بر دو نسخه خطی است:

۱. نسخهٔ ایاصوفیه بشماره ۲۳۵۸ که هم اکنون در کتابخانه سلیمانیه در استانبول نگاهداری می‌شود و یک نسخه میکروفیلم آن به لطف پروفسور فاهر ایز Fahir Iz در دسترس من قرار داده شد. عنوان کتاب **مَصارع‌المُصارع فی‌المحاکمة بین‌الشهرستانی و ابن‌سینا** است، بی‌آن که نام مؤلف ذکر شده باشد. نسخه بی‌تاریخ است. این نسخه از سوی سلطان محمود اول (۵۴ـ ۱۷۳۰/۶۸ـ۱۱۴۳) به عنوان وقف اهدا شده، اما احتمالاً قرن‌ها پیش نگاشته شده. مطالب کتاب نخستین بار بوسیله یوسف ضیا Yusuf Ziya در مقاله‌ای با عنوان «شهرستانی» در مجله **دارالفنون الهیات فاکولته مجموعه سی** Darulfünun Ilâhiyat Fakülte Mecmuasi III(1926)، صص ۲۷۸ ff، تحلیل شده است؛ و هلموت ریتر نیز نسخه را در مقاله «Philologica III» خود در مجلهٔ اسلام (Der Islam)، شماره XVIII سال ۱۹۲۹ ص ۵۰، به طور مختصر مورد بحث قرار داده است. این متن همان دستنوشته اولیه کتاب طوسی است ولی نقل قول‌هایی را که او از کتاب‌های منطق بعداً بر آن افزوده دارا نمی‌باشد. اگرچه کتاب خالی از اشتباه و جاافتادگی نیست، ولی دربرگیرنده نسخه اصلی طوسی است و عباراتی از شهرستانی در آن نقل شده و حتی می‌توان گفت در اغلب موارد بهتر از نسخه‌های دستنوشته دوم است. این نسخه با حرف **الف** در قسمت نسخه بدلها مشخص شده است.

۲. نسخه شماره ۲۶۷ از مجموعه نسخ خطی علی اصغر حکمت که در کتابخانه آستان قدس مشهد است و روگرفتی از این نسخه خطی به لطف مباشران موسسه **الهدی** در لندن در اختیار من گذارده شد. این نسخه در سال ۱۰۲۱ (۱۶۱۲) اتمام یافته و از روی یک نسخه به تاریخ پنجشنبه آخر جمادی‌الاول ۲۳-۷۰۷، نوامبر ۱۳۰۷ انتساخ شده است. قرائت‌های مختلف اغلب در حواشی ضبط گردیده است. این نسخه عموماً دارای همخوانی بسیار با دیگر نسخه‌های دستنوشته دوم می‌باشد و نیز در برگیرنده نقل قول‌هایی از کتاب‌های منطق است که از سوی کاتب به آن افزوده شده و نیز چاپ قبلی کتاب که به همت شیخ حسن المعزّی (قم ۱۴۰۵ هجری) به عمل آمده مبتنی بر این

نسخه است. به این نسخه در نسخه بدلها با حرف باء به ان ارجاع داده می‌شود.

علاوه بر این برای چاپ، دو روگرفت از دو نسخه خطی جدید نیز استفاده کرده‌ام: یکی نسخه خطی به شماره ۲۶۹ از مجموعه محمّد مشکات در دانشگاه تهران به تاریخ تحریر ۱۳۴۷ ه.ق (۳۰-۱۹۲۹) و دیگری نسخه خطی به شماره ۱۵۲۶۱ کتابخانه دانشکده معقول و منقول تهران به تاریخ کتابت ۱۲۴۹ ه.ق (۴-۱۸۳۳). آزمون این نسخه‌ها هیچ چیز مهمی مغایر با دیگر نسخه‌های دست‌نوشته دوم بدست نداد. لذا ذکر این قرائت‌های مختلف هیچ نتیجهٔ سودمندی دربر نداشت، به ویژه چون اختلاف‌های سه نسخه مزبور از این متن را پیشتر شیخ حسن معزی در تصحیح خویش ثبت کرده است.

ویرایش نقل قول‌های طوسی از کتاب المصارعة گهگاه از متنی که در ویرایش مستقل آن اثر که به چاپ رسیده، تاثیر برگرفته است. چون که قرائت‌های دو نسخه موجود آن متن در آنجا ضبط شده، در چاپ کنونی اثر طوسی آن قرائت‌ها ذکر نشده است.

۱. نگاه کنید به: ویلفرد مادِلونگ، «اخلاق نصیرالدّین طوسی مابین فلسفه، تشیّع و تصوف» در آر.جی. هوانسیان، ویراستارِ کتاب **اخلاق در اسلام**، مالیبو، کالیفرنیا ۱۹۸۵، صص ۸۵-۹۸. [این مقاله‌درسال ۱۳۷۹ درمجله معارف به فارسی ترجمه شده است. (مترجم)]

۲. چاپ در «مصارعه با فیلسوف: ردّ بر **مابعدالطّبیعه ابن سینا**»، اثر توبی مایر و ویلفرد مادلونگ، لندن، ۲۰۰۱.

بسم الله الرّحمن الرّحيم[١]

الحمد لله حمد الشّاكرين والصّلاة على محمّد و آله الطّاهرين

و بعد: فإنّي لشغفي بالعلوم العقليّة، والمعارف اليقينيّة، كنتُ أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها، و أقتفي كلام النّاظرين فيها، مقتبساً من نتائج خواطرهم، ومستفيداً من أبكار أفكارهم، لأميّز بين حقّها و باطلها و أقف على سمينها وغثّها، فأظفر منها بما يطمئنّ منه النّفس و يسكن إليه القلب، فعثرتُ في أثناء طلبي على كتاب يعرف بـ**المصارعات** للشّيخ تاج الدّين أبي الفتح محمّد بن عبدالكريم الشّهرستاني ادّعىٰ فيه مصارعته مع الشّيخ الرّئيس أبي علي[٢] الحسين بن عبدالله بن سينا في عدّة من المسائل الحكميّة والرّدّ عليه فيما ذكره في كتبه، فدعتني دعواه إلى النّظر فيه، و اشتدّ حرصي من استماع اسمه

---

١. الرحيم: + و هو مستعان الرقيم، ا؛ + و به نستعين و هو حسبي (؟)، ب.

٢. علي: – ا.

على التّأمّل في معانيه، فلمّا طالعته وجدته مشتملاً على قول سخيف، و نظر ضعيف، و مقدّمات واهية، و مباحث غير شافيه، و تخليط في الجدال، و تمويه في المثال[1]، قد مازج به سفهاً يحترز منه العلماء، ورفثاً من القول لا يستعمله الأدباء، اللّهم إلاّ المتشفّين[2] بالانتقام، والمتسوّقين[3] عند العوامّ، قد انصرع في أكثر مصارعاته، وانهزم في معظم مبارزاته.

فرأيت أن أكشف عن تمويهاته، وأميّز بين تخليطاته، غير ناصر لابن سينا في مذاهبه، لكن مشيراً إلى مزالّ أقدام صاحبه، و منبّهاً على مغالطات مشاغبه، وإن كلته في بعض المواضع بصاعه، أو سقيته بكأسه، فالله يعلم منّي أنّ ذلک ليس ممّا يقتضيه دأبي و يتعوّده خلقي، بل الجرب يعدّي والكلام يجرّ الكلام، و نقلت فيه متن كتابه[4] ونصّ[5] كلامه[6]، من صدره إلى ختامه، لئّلا يحتاج من يقع إليه هذه النّسخة إلى طلب أصل الكتاب، و سمّيته بعد إتمامه بمَصارع المُصارع، فإن وقعت لي فيه زلّة أو هفوة فليصلحه من اطّلع عليه من إخواني طالباً بذلک اقتناء الخير و إحراز الأجر. وها أنا مفتتح الكتاب، والله ملهم الصّواب.

أقول: وسم[7] صاحب الكتاب كتابه **بالمصارعة**[8] بين أبي عليّ الحسين ابن عبدالله بن سينا و بين أبي الفتح محمّد بن عبدالكريم

---

۱. المثال: المقال، ا.

۲. المتشفين: المتسببين، ب.

۳. المتسوقين:المتشوفين، ا.

۴. كتابه: كلامه: ب.

۵. ونص: وفص، ا.

۶. كلامه: مرامه، ب.

۷. وسم: وسمى، ا.

۸. بالمصارعة: + والمضارعة، ا.

الشّهرستاني في المسائل المذكورة فيه.

وقال بعد التّحميد لله والصّلاة على رسوله والثّناء على مخدومه المصنَّف له، وهو السّيّد مجدالدّين أبوالقاسم عليّ بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ: انتدب[١] أصغرخدمه محمّد بن عبدالكريم الشّهرستاني لعرض[٢] بضاعته المزجاة على سوق[٣] كرمه، فخدمه بكتاب صنّفه في بيان الملل و النّحل على تردّد القلب بين الوجل و الخجل، فأنعم بالقبول، و أمعن النّظر فيه، و بلغ النّهاية في اكتناه[٤] معانيه، و بالغ في الثّناء على أخلص[٥] مواليه، و ما كان للمصنّف فيه كثير تصرّف سوى استيعاب المقالات كلّها وحسن التّرتيب وجودة النّقل، وإنّما يسبر غور[٦] العقل وتبين[٧] قيمة الرّجل عند مناجزة الأقران[٨] و مبارزة الشّجعان، و بالاختبار[٩] تظهر خبيئة الأسرار، وبالامتحان، يُكرم الرّجل أو يهان.

و قد وقع الاتّفاق على أن المبرّز في علوم الحكمة و علّامة الدّهر في الفلسفة أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، فلا يقفوه فيها[١٠] قافٍ و إن نقض السّواد، و لا يلحقه فيها[١١] لاحق و إن ركض الجواد، وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه، و عرف مكنون مرامه، فقد فاز بالسّهم[١٢] المعلّى، و بلغ المقصد الأعلى، بله الاعتراض عليه ردّاً

---

١. انتدب: ابتدأ، ب.

٢. لعرض: بعرض + (حاشية) خ لعرض، ب.

٣. سوق: شرف + (حاشية) خ سوق، ب.

٤. اكتناه: إدراك + (حاشية) خ اكتساب، ب.

٥. أخلص: إخلاص + (حاشية) خ أخلص، ب.

٦. يسبر غور: + (حاشية) خ يستر عورة، ب.

٧. و تبين: و تتبين، ا.

٨. مناجزة الأقران: المناجزة لأقران، ب.

٩. وبالاختبار: ولاختبار، ب.

١٠. فيها: فيه، ا؛ فيه + (حاشية) خ فيها، ب.

١١. فيها: ـ، ا.

١٢. بالسهم: السهم، ا.

و رضّاً[1]، و تعقب كلامه إبطالاً و نقضاً، فإن ذلك باب ضربت دونه الأسداد، و قبضت[2] عليه الحفظة و الأرصاد، فأردتُ أن أصارعه مصارعة الأبطال، و أنازله منازلة الرّجال، فاخترتُ من كلامه في **إلاهيّات الشّفاء و النّجاة والإشارات و التّعليقات** أحسنه و أمتنه[3]، و هو ما برهن عليه[4] و حقّقه و بيّنه، و شرطتُ على نفسي أن لا أفاوضه بغير صنعته، و لا أعانده على لفظ توافقنا على معناه و حقيقته، فلا[5] أكون متكلّماً جدليّاً، أو معانداً سوفسطائيّاً، فأبتدئ[6] ببيان التّناقض في فصوص نصوصه لفظاً و معنى، و أردفه[7] بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادّةً و صورة.

فليجلس المجلس العالي[8]، يعني مخدومه المذكور، مجلس القضاة و الحكّام، وليحكم بين المتناظرين[9] المتبارزين بالحقّ والصّدق، فهو أحرى بالحكم إذا تحوكم إليه، و أحقّ برعاية الصّدق إذا عُوّل عليه، ليعلم أنّي[10] قد بلغتُ من العلم بأطوريه[11]، و لا يستصغر شأني فالمرء بأصغريه، و يتحقّق أنّي قد ارتقيت من حضيض التّقليد إلى أوج التّحقيق والتّسليم، و ارتويت من مشرع النّبوّة بكأسٍ مزاجها من تسنيم، و من خاض لجّة البحر لم يطمع في شطّ، و من تعلى[12] إلى ذروة الكمال لم يخَفْ مَن حطّ.

---

۱. ورضّاً: ورمياً + (حاشية) خ رضاً، ب.

۲. قبضت: + (حاشية) خ و جعل، ب.

۳. و أمتنه: وأتقنه، ب.

۴. عليه: + (حاشية) بزعمه، ب.

۵. فلا: و لا + (حاشية) خ فلا، ب.

۶. فأبتدىء: + (حاشية) خ و أبتدئ، ب.

۷. و أردفه: فأردفه + (حاشية) خ و، ب.

۸. العالي: + (حاشية) أدام الله علاء فيرفعه مجلس القضاة، ب.

۹. المتناظرين: المناظرين + (حاشية) المتنا خ، ب.

۱۰. أني: أن + (حاشية) خ أني، ب.

۱۱. بأطوريه: + بأوله و آخره، ب.

۱۲. تعلى: + (حاشية) خ تعالى، ب.

ثمّ[۱] قال: و هذه المصارعة في سبع مسائل من الإلهيّات من جملة نيّف و سبعين مسألة في المنطق والطّبيعيّات والإلهيّات خنقته فيها بوتره، ورشقته بمشاقصه[۲] في نظره، و أركسته لأم رأسه في زبيته[۳]، ورددته في مهوى حفرته[۴] {ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللهِ عَلَيْنَا وَ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَايَشْكُرُونَ} (۱۲ يوسف ۳۸)

أقول: هذا الثّناء من المثني[۵] على نفسه والكسر لمن يروم[۶] مصارعته قبل الشّروع في المصارعة لا يليق بالعلماء المقتدين بالأنبياء، بل ممّا[۷] لا يستحسنه العوامّ والأغبياء، فضلاً عن الخواصّ والعقلاء[۸].

فهرست المسائل:

المسألة الأولیٰ[۹] في حصر أقسام الوجود؛

المسألة الثّانية في وجود واجب الوجود؛

المسألة الثّالثة في توحيد واجب الوجود؛

المسألة الرّابعة في علم واجب الوجود؛

المسألة الخامسة في حدث[۱۰] العالم؛

المسألة السّادسة في حصر المبادئ، حوّلت[۱۱] مع السّابعة إلى مسائل مشكلة، و شكوك معضلة.

---

۱. ثم: ــ ا.

۲. بمشاقصه: + (حاشية) خ بمتناقضه، ب.

۳. زبيته: رتبته، ا.

۴. حفرته: ظفرته + (حاشية) لحفرته، ب.

۵. الثناء من المثني: البناء من المبني، ا.

۶. يروم: يرفع، ا.

۷. بل مما: و مما، ب.

۸. والعقلاء: العقلاء، ب.

۹. المسألة الأولی: كتبت أرقام المسائل من المسألة الأولی إلی السادسة بأرقام في ا و بحروف في ب.

۱۰. حدث: حدوث، ا.

۱۱. حولت: حول + (حاشية) خ حولت، ب.

قال المصارع:

المسألة الأولىٰ في حصر أقسام الوجود

اعلم[١] أنّ المتكلّمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر، و ذلک أنّهم قالوا: الموجود ينقسم إلى ما له أوّل و إلى ما لا أوّل له، وما له أوّل ينقسم إلى جوهر وعرض، و عنوا بالجوهر المتحيّز الّذي يمنع مثله بحدّه أن يكون بحيث هو وبالعرض القائم بالمتحيّز[٢]، وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيّز و وجود عرض ليس بقائم بمتحيّز، لكنّ التّقسيم[٣] الأوّل صحيح دائر بين النّفي والإثبات إذا روعي فيه[۴] شرائط التّقابل والتّعاند من الاتّفاق على معنى الأوّليّة ذاتاً و زماناً و مكاناً و شرفاً، والتّقسيم الثّاني غير صحيح و لا حاصر[۵] إذا فسّر[۶] الجوهر بالمتحيّز، إذ ليس فيه ما يدلّ على استحالة وجود قسم ثالث ليس بمتحيّز و لا قائم بمتحيّز.

أقول: أمّا قوله: التّقسيم الأوّل صحيح إذا كان شرط التّقابل، وهو الاتّفاق على معنى الأوّليّة ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً، مرعيّاً، فشيء لا يقول به المتكلّمون، لأنّ الأوّليّة الذّاتيّة[٧] ممتنعة عندهم، والمكانيّة و الشّرفيّة غير معتبرة هٰهنا، والزّمانية لا يقرّون بها هٰهنا، والمعتبرة[٨] عندهم أوليّة بمعنى آخر يعبّرون عنه بالذّاتي أو الرّتبي[٩]، و يتمثّلون فيه

---

١. اعلم: ـ ا.

٢. بالمتحيز: بمتحيز + (حاشية) خ المتحيز، ب.

٣. التقسيم: القسم، ا.

۴. فيه: + (حاشية) خ فيها، ب.

۵. غير صحيح و لا حاصر: غير حاصر و لا صحيح، ا.

۶. فسر: فسروا، ا ب؛ + (حاشية) خ فسر، ب.

٧. الذاتية: ـ ا.

٨. والمعتبرة: والمعتبر، ب.

٩. الرتبي: الديني، ا.

بأوّليّة بعض أجزاء[١] الزّمان على بعض، فإنّهم قالوا: تلك الأوّليّة غير زمانيّة و إلّا لوقع الزّمان في زمان آخر و تسلسل[٢]، قالوا: إنّ المحدَث له أوّل بذلك المعنى من غير أن يحتاج فيه إلى زمان. وكان يجب على من يقول بصحّة هذه الاعتبارات هناك[٣] أن يعيّن أحدها فيقول عند تقسيمه بهذين القسمين: إمّا ذاتاً وحده، أو مكاناً وحده، أو شرفاً وحده، فيكون هناك تقسيمات بعدّة الأجزاء، لا تقسيم واحد، لأنّ جميع هذه الاعتبارات معاً ممّا لم يذهب إليه ذاهب، و على تقدير اعتبار الجميع[٤] في قسم واحد لا يكون له مقابل واحد، فلا تكون القسمة إلى متقابلين.

و أمّا قوله: التّقسيم الثّاني غير صحيح ولا حاصر، ففيه نظر، لأنّ التّقسيم الثّاني عندهم هو أن يقال: و ما له أوّل ينقسم إلى ما لا يحتاج في قيامه إلى غيره و إلى ما يحتاج فيه، والأوّل هو الجوهر، والثّاني هو العرض، وهذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم. إنّما المخالفة في إطلاق اسم الجوهر على القسم الّذي لا يحتاج في قيامه إلى غيره على وجه المساواة، أو على وجه معنى أعمّ منه، أو على معنى أخصّ منه، والحكماء يطلقونه على ما هو أعمّ منه لأنّهم يطلقون الجوهر على الصّورة، و هي تحتاج في قيامها إلى غيرها[٥] من بعض الوجوه، والمتكلّمون يطلقونه على المتحيّز فقط، وهو أخصّ ممّا لا

---

١. أجزاء: آخر، ا.

٢. و تسلسل: و يتسلسل، ب.

٣. هناك: ـ، ب.

٤. الجميع: الجمع، ب.

٥. و هي تحتاج في قيامها إلى غيرها: و هو يحتاج في قيامه إلى غيره، ا ب.

يحتاج إلى غيره لأنّ كلّ متحيّز غير محتاج في قيامه إلى غيره[١] و لا ينعكس. و أيضاً يتخالفون في إطلاق اسم العرض على ما يحتاج في قيامه إلى غيره، والحكماء يطلقونه على ما هو أخصّ منه كي يخرج منه الصّورة، و بعض المتكلّمين يطلقونه على ما هو أعمّ منه إذ يجوّزون وجود عرض لا في محلّ.

و قوله[٢]: و عنوا بالجوهر المتحيّز الّذي يمنع مثله بحدّه أن يكون بحيث هو، فهذا[٣] كلام مبهم[٤]، ولو اقتصر على قوله: و عنوا بالجوهر المتحيّز، لكان كافياً، فإنّ قوله: الّذي يمنع مثله بحدّه أن يكون بحيث هو، يحتاج[٥] إلى تفسير الحيثيّة، فإن أراد بها الحيثيّة المكانيّة ويكون[٦] تفسيره الّذي يمنع جوهراً آخر أن يكون في مكانه[٧] كان صحيحاً، إلّا أنّه لا يكون حدّاً بل علامة، فإنّهم يفسّرون المتحيّز بما يكون في جهة أو حيّز و يشغل ذلك الحيّز، و يتبع ذلك منع المتحيّز الآخر أن يكون معه في تلك الجهة أو الحيّز، و قوله: و أحالوا وجود عرض ليس بقائم بمتحيّز، صحيح إن أراد بالمتكلّمين بعضهم لا كلّهم، فإنّ مشايخ المعتزلة مع كثافة سوادهم يقولون: إرادة الله تعالى عرض حادث لا في محلّ.

قال: وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقليّة ليست بمتحيّزة. و لأنّ المتحيّز شيء ما له حيّز، وقابلُ التحيّز غير نفس التحيّز، فما به[٨] يقبل التحيّز هو

---

١. لأن كل متحيز... غيره: ـ، ا.

٢. و قوله: قوله، ا.

٣. فهذا: وهذا، ا ب.

٤. مبهم: منهم، ا.

٥. يحتاج: محتاج، ب.

٦. و يكون: يكون، ب.

٧. مكانه: مكان، ب.

٨. فما به: فإنه ما + (حاشية) خ فما به، ب.

المادّة، و نفس التحيّز صورة فيها، فهو إذاً جوهر مركّب من مادّة و صورة.

أقول: القول بأنّ قابل التّحيّز غير نفس التّحيّز محتاج إلى برهان أوّلاً على إثبات المباينة بين قابل التّحيّز و نفس التّحيّز، ثمّ على وجود قابل للتّحيّز[1]، وعلى تقدير ثبوت ذلک تكون الصّورة قائمة بغيرها، وهو لم يورد للجوهرحدّاً يشملها[2] ويخرج العرض عنه، و في جميع ذلک مباحث دقيقة، و هو اقتصر على الدّعوى المجرّدة عن الدّليل.

ثمّ قال: والجوهر يستحيل أن يتركّب من عرضين، فهما إذاً جوهران غير متحيّزين، فقد خرج من المتحيّز[3] ما ليس بمتحيّز، و هذا أعجب.

أقول: ترک هٰهنا قسماً[4] آخر، و هو أن يتركّب من جوهر و عرض، و لم يبيّن أوّلاً استحالة تركّب الجوهرمن عرضين يقوم أحدهما بالآخر، ثمّ استحالة تركّبه من جوهر و عرض. فإن قيل: الأوّل ظاهر الاستحالة لاستحالة تقدّم أحدهما على الآخر و لذلک[5] لم يذكره، قيل: هذا ليس بذلک الظّاهر، فإنّ الحكماء يقولون باحتياج الهيولىٰ إلى الصّورة و الصّورة إلى الهيولىٰ من جهتين، و إذا جاز ذلک فلم لا يجوز أن يكون مثل ذلک في ذينک العرضين؟

و أمّا الثّانی فأحوج إلى البيان. على أنّ جميع المتكلّمين بأسرهم[6] يقولون: الجسم مؤلّف من جواهر لا تتجزّأ، و يطلقون اسم الجوهر على

---

۱. للتحيز: المتحيز + (حاشية) ظ التحيز، ب.
۲. يشملها: يشمله، ا.
۳. المتحيز: + (حاشية) خ التحيز، ب.
۴. قسماً: قسم، ب.
۵. و لذلک: و كذلک + (حاشية) و لذلک، ب.
۶. بأسرهم: -، ب.

الجسم الّذي[1] هو جواهر مع التّأليف، والتّأليف عندهم عرض. و لمّا لم يمتنع عندهم تركّب جوهر هو الجسم من جوهر و عرض فلِمَ لا يجوز أن يتركّب المتحيّز أيضاً من جزئين، جوهر قابل و صورة هي عرض؟ و مالم يقم برهان على امتناع ذلک أو جواز تأليف الجسم من عرضين أو امتناع الكلّ لم يحسن التّعجّب منه في إخراج جوهر غير متحيّز[2] من الجوهر المتحيّز.

قال: و أمّا الفلاسفة فقد أثبتوا جواهر عقليّة ليست بمتحيّزات، مثل العقول والنّفوس والموادّ والصّور، و أثبتوا أعراضاً ليست قائمة بمتحيّزات، مثل الحركات في الكمّ والكيف و غير ذلک.

أقول: النّقل الأخير ظاهر الفساد، فإنّ الحركات عند الفلاسفة أربع[3]، حركة في الكمّ، و هو ازدياد الجسم في مقداره أو انتقاصه فيه[4]، و في الكيف و هو حدوث عرض بالفعل في جسم على سبيل التّدريج، كالاسوداد و الابيضاض[5]، و في الوضع، و هو تبدّل الأوضاع للجسم الواحد على سبيل التّدريج، و في الأين، و هو انتقال الجسم من مكان إلى مكان، و كلّ ذلک مختصّ بالأجسام الّتي هي المتحيّزات. و قدماؤهم أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد أو على العكس، و هذا[6] أيضاً يختصّ بالأجسام. فإذاً ليس عندهم حركة لا تقوم بمتحيّز البتّة، بل عندهم أعراض ليست قائمة بمتحيّزات كالاستعداد والفعل

---

۱. على الجسم الذى: مكرر في ا.

۲. متحيز: المتحيز، ا ب.

۳. أربع: أربعة، ا.

۴. فيه: منه، ا.

۵. والابيضاض: والابيضاء، ا.

۶. و هذا: و هو، ا.

والانفعال و كالأعراض النّفسانيّة أو الأعراض[١] الّتي تقوم بأعراض أخر، فإنّها لاتقوم أوّل قيامها بالمتحيّزات، و إن كانت تقوم مع محالّها[٢] بها. والحركة ليست عرضاً واحداً قائماً ببعض الأعراض، لأنّها لو كانت كذلک لکانت تحت مقولة واحدة. لا يقال: إنّها من مقولة الانفعال، لأنّ الّذي من مقولة الانفعال هو التّحرّک[٣] لا الحركة، و هو حال للجسم من حيث يعرض له أحد الأمور المذكورة.

قال: و قد أورد ابن سينا تقسيماً[٤] في مبدأ الإلهيّات **النّجاة** و ادّعى أنّه حاصر لجميع أقسام الموجودات، فأنقله على وجهه، ثمّ أبين وجوه الخطأ فيه.

أقول: أمّا نقل دعواه بأنّه حاصر لجميع أقسام الموجودات ففيه[٥] نظر، إذ لايوجد فيه هذه الدّعوىٰ صريحاً غيرقسمة الوجود إلى الجوهر والعرض كما فعله[٦]، فليرجع فيه إلى كتاب النّجاة[٧]. ثمّ إنّه نقل[٨] قوله و هو هذا:

إذا اجتمع ذاتان، ثمّ لم يكن ذات كلّ واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره، كالحال في الوتد و الحائط ـ فإنّهما و إن اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنّما يجامعه ببسيطه فقط ـ فإذا لم يكن كالوتد[٩] والحائط كان[١٠] كلّ واحد منهما يوجد شائعاً[١١] بجميع[١٢] ذاته

---

١. أو الأعراض: والأعراض، ا.
٢. محالها: محلاتها، ا.
٣. التحرک: المتحرک، ب.
٤. تقسيماً: + (حاشية) خ كاملاً، ب.
٥. ففيه: فيه، ا.
٦. فعله: نقله، ا.
٧. فليرجع إلى كتاب النجاة: ـ ،ب.
٨. إنه نقل: انقل، ا.
٩. كالوتد: كما للوتد، ب.
١٠. كان: بل كان، ب.

في الآخر، ثمّ إن كان[١٣] أحدهما ثابتاً حال مفارقة الآخر، أو كان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشّيء موصوفاً [بصفة] والآخر مستفيداً لها[١٤]، فإنّ الثّابت والمستفيد لذلك يسمّى محلّاً، والآخر يسمّى حالّاً فيه، ثمّ إن كان المحلّ مستغنياً في قوامه عن الحالّ فيه فإنّا نسمّيه موضوعاً له، و إن لم يكن مستغنياً عنه لم نسمّه موضوعاً، بل ربما سمّيناه هيولى. و كلّ[١٥] ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، و كلّ ذات قوامه في موضوع فهو عرض، فقد يكون الشّيء في المحلّ و يكون مع ذلك جوهراً لا في موضوع إذا كان المحلّ القريب الّذي هو فيه متقوّماً به، ليس متقوّماً بذاته، ثمّ مقوّماً له، و نسمّيه صورة. و أمّا إثباته فقد يأتينا من بعد. و كلّ جوهر ليس في موضوع فلا يخلو إمّا أن لا يكون في محلّ أصلاً، أو يكون في محلّ لا يستغني في القوام عنه ذلك المحلّ، و إن كان في محلّ لا يستغني في القوام عنه ذلك المحلّ فإنّا نسمّيه صورة مادّية، وإن لم يكن في محلّ أصلاً فإمّا أن يكون محلّاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون، فإن كان محلّاً بنفسه فإنّا نسمّيه الهيولى المطلقة، و إن لم يكن فإمّا أن يكون مركّباً مثل أجسامنا المركّبة من مادّة و من صورة جسميّة، و إمّا أن لا يكون، و نحن نسمّيه صورة مفارقة كالعقل والنّفس. فأمّا إذا كان الشّيء في محلّ هو موضوع فإنّا نسمّيه عرضاً.

---

١١. شائعاً: سابغاً، ا.

١٢. بجميع: لجميع، ب.

١٣. ثم إن كان: ثم كان + (حاشية) خ ثم إن كان، ب.

١٤. لها: له، ب.

١٥. و كل: فكل، ب.

قال[١]: و قد ذكر قبيل[٢] هذا الفصل أنّ الوجود ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض، و ذكر بعده[٣] في فصل إثبات واجب الوجود، فقال: لا نشكّ[٤] أنّ وجوداً[٥]، و كلّ[٦] وجود[٧] فإمّا واجب و إمّا ممكن.

ثمّ قال مبتدئاً بالمصارعة: فأقول في الاعتراض[٨] و بالله التّوفيق: القسمان الأوّلان، و هما الجوهر والعرض، أمن[٩] أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق أم من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن؟ فإن كان الأوّل فواجب الوجود داخل في قسم[١٠] الجوهر، و كان قسيمه[١١] العرض، ثمّ ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته و إلى ممكن لذاته.

أقول[١٢]: قسمة الوجود من حيث هو وجود مطلق مُحال، فإنّ الشّيء من حيث هو ذلك الشّيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشّيء، و إذا اعتُبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحيثيّة، بل يؤخذ الشّيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التّقييد[١٣]، و يقسم فينضاف إلى مفهومه مفهومات أخر، و يصير مفهومه مع كلّ واحد من هذه المفهومات قسماً. و قسمة الوجود بالجوهر والعرض ليس بموقوف على اعتبار الإمكان مع الوجود، و إلّا لما احتيج في إثبات الإمكان للجواهر والأعراض إلى

---

١. قال: ـ، ا.

٢. قبيل: قبل، ب.

٣. بعده: بعد، ا.

٤. نشك: + (حاشية) خ شک، ب.

٥. وجوداً: موجوداً، ا.

٦. و كل: أو كل، ا.

٧. وجود: موجود + (حاشية) خ وجود، ب.

٨. في الاعتراض: ـ، ا.

٩. أمن: + (حاشية) خ هما، ب.

١٠. قسم: قسمة، ا.

١١. و كان قسيمه: و إلا كان من قسم + (حاشية) خ و كان قسيمه، ب.

١٢. أقول: قال، ا.

١٣. مع تجويز التقييد: ـ، ا.

دليل، و وقوع[1] الجواهر والأعراض جميعاً فـي أحـد قسـمي الواجب والممكن لايوجب وجوب أخذ القسمين مع مورد القسمة على تقدير ورود القسمة على ذلک الموجود بعينه[2]،

(نسخة ا) فإن[3] كانت القسمتان كلتاهما حاصرتين لما يـطلق عـليه اسم الوجود جاز أن يكون اسم الوجود فيهما بمعنى واحد، و إن كانت إحداهما حاصرة والأخرى غير حاصرة امتنع كون ذلک الاسم فيهما بمعنى واحد.

(نسخة ب) ثمّ إن كانت القسمتان كلتاهما حاصرتين[4] فإمّا أن يكون المورد فيهما واحداً، و يلزم هناک أن يكـون الواجب والمـمكن مـعاً مساويين للجوهر والعرض، و إما أن يكون المورد فيهما بمعنيين. فإن كانت إحداهما غير حاصرة جاز اتّحاد الموردين أو[5] اختلافهما.

والوجود الّذي هو مورد القسمة يمكن أن يؤخذ هٰهنا بالوجهين.

(النّسختان) و بيان ذلک أنّهم ربـما أطـلقوا اسـم الوجـود و اسـم الموجود بمعنى واحد، فيكونان اسمين مترادفـين، فـتارة يـطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواحد[6] الوجود القائم بذاته والوجود العـارض للماهيّات الّتى لها مفهومات غير معنى الوجود جمعياً، و تارة يطلقونهما بمعنيين، أمّا الوجود فبالمعنى الشّـامل للـوجودين، و أمـا المـوجود فبالمعنى الخاصّ بذوي الماهيّات.

---

۱. و وقوع: وقوع، ا.

۲. على تقدير... بعينه: ـ، ب.

۳. فإن: إن، ا.

۴. حاصرتين: حاصرين + (حاشية) خ حاصرتين، ب.

۵. أو: من، ب.

۶. الواحد: الواجب، ب.

و إذا تبيّن ذلک نقول: فالوجود المقسوم بـالواجب والمـمكن هـو بالمعنى العامّ، و أمّا المقسوم بالموجود لا في موضوع والموجود فـي موضوع، فإن عُنى بالموجود لا في موضوع صفتان، إحداهما[١] أنّه كائن و الثّانية[٢] أنّه ليس في موضوع، فالمعنى المقسوم هو أيضاً عامّ كالأوّل، و يكون الواجب داخلاً في أحد القسـمين، فـإنّه مـوجود و ليس فـي موضوع. و بهذا المعنى يكون[٣] إطلاق اسم الجوهر عليه بحسب المعنى، و إن منع منه[٤] مانع بحسب اللّفظ. وإن عني بالموجود لا في مـوضوع صفة واحدة هي أنّه يوجد لا في موضوع، والشّيء الّذي يوجد لا في موضوع تكون هويّته غير هذه الصّفة، فإنّ هذه الصّفة لا تقتضي كـونه موجوداً مطلقاً، بل إنّما تقتضي أنّه إذا وجد وجد لا في موضوع، واعتبر مثله في الموجود في موضوع. و بهذا الوجه يكون المـقسوم بـالمعنى الخاصّ، يعني الوجود العارض للماهيّات، إمّا أن يعرضها حين يعرضها بحيث لا يصير بعد العروض في مـوضوع، و إمّـا أن يـعرضها فـيصير بعدالعروض في موضوع. و أمّا إن كان المورد واحداً، والقسمة الثّانية غير حاصرة، فحكمه ظاهر. و لما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات و أخذ الوجود بمعنى واحد والموجود لا في موضوع بمعنى واحد وجد القسمة الّتي ظنّها حاصرة تارة تقع على قسمين و تارة على قسمين هما قسيمان[٥] لأحد ذينک القسمين، فظنّ أنه صرع خصمه و هو قد انصرع.

---

١. إحداهما: أحدهما، ا ب.

٢. والثانية: والثاني، ا ب.

٣. يكون: كون، ا ب .

۴. منه: فيه، ا.

۵. قسيمان: قسمان، ب.

بالحقيقة من حيث جهل مراده[١].

قال: و يلزم أن تكون الجوهريّة جنساً والوجوب فصلاً، فيكون مركّباً من جنس و فصل، و يتأكّد[٢] هذا الإلزام[٣] بقوله في رسم الجوهر: إنّه الموجود لا في موضوع، فإنّ واجب الوجود لا في موضوع.

أقول: قد أخطأ في ظنّه أنّ كلّ شيء يدخل تحت شيء كان ذلك الشّيء جنساً له ويتميّز بفصل ثبوتيّ حتّى يصير مركّباً. و قد بان ممّا قرّرنا أنّ الواجب يدخل تحت الجوهر بمعنى كونه موجوداً غير عارض لشيءٍ لا لماهيّة و لا لموضوع، و مثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود بالمعنى العامّ، و لا يلزم من دخوله ذلك دخولُه تحت جنس يمتاز من غيره بفصل، و لا يلزم من ذلك تركّب.

قال:[٤] و إن اعتذر عنه بأنّ الجوهر ماهيّة ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع[٥] فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرّسم المذكور مطابقة و تضمّناً، بل مدلول عليه استتباعاً و التزاماً[٦]. و إن كان القسمان الأوّلان، أعني الجوهر والعرض، من أقسام أحد القسمين، و هو الجوهر، فهو صحيح في المعنى، غير صحيح في اللّفظ. على أنّه قد أتى في شرح أحد القسمين، و هوالجوهر، بما يشمل الأعمّ و يساويه، فقال: الجوهر هو الموجود لا في موضوع، و هذا بعينه يشمل واجب الوجود و يساويه. ثمّ إنّي لا أنكر أنّ اللّفظ العامّ ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفه،

---

١. جهل مراده: جهله بمراده، ب.

٢. و يتأكد: + (حاشية) خ يتأيد، ب.

٣. الإلزام: في الإلزام، ب.

٤. قال: قوله، ا ب.

٥. موضوع: + قال، ب.

٦. والتزاماً: وإلزاماً، ا.

كما يقال: الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى ما له أوّل و إلى ما لا أوّل له، و نحواً من القسمة إلى علّة و معلول، و نحواً من القسمة إلى واجب و ممكن[١]، لكنّ الجوهر والعرض بخلاف ذلک، بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود.

أقول: ليس الأمر على ما ظنّه، فإنّ معنى الموجود بحسب اللّغة هو الشّيء ذوالوجود. و معنى قوله: لا في موضوع، لا يحصل في موضوع، فإنّ الجارّ و المجرور فيه[٢] يتعلّق بفعل مضمر، و هٰهنا لا فعل إلّا بما يرادف معنى الوجود كالحصول والكينونة والثّبوت و غير ذلک. فمعنى قولهم: الموجود لا في موضوع، بالمطابقة من حيث اللّغة هو الشّيء ذو الوجود[٣] غير الحاصل في موضوع و هذا مطابق لما فسّروه به حين حملوه على الجوهر. ولو لم يكن اللّفظ دالّاً على هذا المعنى بالمطابقة وعلى الوجود الّذي ليس في موضوع، أعني القائم بذاته بحسب اصطلاحهم و عرفهم[٤]، لما قالوا: إنّه[٥] بالاشتراک يدلّ على معنيين. فظهر أنّهم لم يحملوه على الوجه الّذي ذكره على سبيل الاستتباع والالتزام[٦] فإنّه قلّما[٧] يقال للدّال على مفهوم اسمه و على لازم مفهومه بالتّبعيّة لا بالوضع: اسم مشترک. و لو كان كذلک لما وجد اسم غير مشترک، فإنّ كلّ معنى له لازمٌ أقلّ لوازمه سلب ما عداه[٨] عنه. و باقي الكلام قد مرّ ما

---

١. و ممكن: والممكن، ب.

٢. فيه: ـ، ا.

٣. ذوالوجود: والوجود، ب.

٤. و على الوجود... و عرفهم: ـ، ب.

٥. إنه: به، ا.

٦. والالتزام: و الإلزام، ا؛ فظهر... والالتزام: ـ، ب.

٧. قلما: لا، ب.

٨. ما عداه: عدمه، ا.

يجب أن يقال فيه.

قال: ونعود إلى الوجود وأنّه هل يقبل القسمة أم لا، إن شاء اللّه تعالى[١]. و أمّا قوله: إذا اجتمع ذاتان ثمّ لم يكن كلّ واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره، إلى قوله: كان كلّ واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأسره، أقول[٢]: فهذه القضيّة منتقضة[٣] من وجوه، والتّالي لم يلزم المقدّم لزوماً بيّناً و لا غير بيّن، فإن العرضَين ذاتان يجتمعان في محلّ، ثمّ لا يكون كلّ واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره و لا شائعاً في الآخر بأسره.

أقول: ليت شعري أيّ معنى تصوّر للمجامعة والشّيوع[٤] حتّى تفوّه بمثل هذه الخُرافات؟ فإنّ معنى المجامعة والشّيوع بالأسر هو أن لا يوجد أحد العرضين[٥] في محلّ إلّا و قد وجد معه العرض الآخر، بل لا يمكن أن يشار إلى أحدهما إشارة حسّية إلّا و تكون تلك الإشارة بعينها إشارة إلى الآخر، كالجسم الّذي يجتمع فيه السّواد والحرارة و لا يوجد جزء منه أسود إلّا و كان مع ذلك حارّاً، و إذا كان كذلك[٦] و هو يقول: هذا ليس بمجامعة ولا شيوع، فكان[٧] من الواجب عليه أن يفسّر معنى المجامعة والشّيوع بخلاف ما يقتضيه العرف، ثمّ ينكر هٰهنا المعنى المتعارف.

---

١. تعالى: ـ، ا.

٢. أقول: قال + (حاشية) خ فأقول القضية، ب.

٣. منتقضة: منقوضة، ا.

٤. والشيوع: والسيوعة، ب.

٥. العرضين: العرض، ب.

٦. و إذا كان كذلك: ـ، ب.

٧. فكان: وكات، ا ب.

قال: والحال في الهيولىٰ والصّورة بخلاف ذلک، فإنّ الصّورة شائعة[١] في الهيولىٰ بأسرها و الهيولىٰ ليست بشائعة في الصّورة و لا مجامعة لها ببسيطها، فلم تكن كلّ واحدة[٢] منهما شائعة في الأخرى بأسرها.

أقول: إن لم تكن الهيولىٰ شائعة في الصّورة كان جزء[٣] من الهيولىٰ لم يكن له صورة، و هذا كما تسمعه.

ثمّ قال: والحال في الجسم والعرض كذلک، فإن العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ولا مجامع له ببسيطه.

أقول: وهذا أيضاً كالأوّل.

ثمّ قال: والحال[٤] في العقل والنّفس أنّهما[٥] ذاتان يجتمعان و لا يجامع أحدهما الآخر[٦] ببسيطه و لا يكون شائعاً فيه بأسره.

أقول: ما أدري أيش فهم من اجتماع العقل والنّفس، وأين ذلک من هذا؟ فإنّ ذلک بكلام المجانين أشبه[٧]، و هو مع[٨] هذا يقول لكلام غيره: إنّه بكلام المجانين أشبه، فمثله في ذلک ما قيل: رمتني بدائها و انسلّت[٩].

ثمّ قال: فعلم من ذلک أنّ الاجتماع على وجوه و أنحاء شتّىٰ فاجتماع الجسمين[١٠] غير، واجتماع العرضين غير، واجتماع الهيولىٰ والصّورة غير، واجتماع الجواهر العقليّة غير، فكيف سردها سرداً

---

١. شائعة: ليست شائعة، ب.

٢. كل واحدة: كل واحد، ا؛ واحد، ب.

٣. جزء: جرا، ا.

٤. والحال: و كذا الحال، ب.

٥. أنهما: فإنهما، ب.

٦. الآخر: ـ، ا.

٧. فيه بأسره... أشبه: ـ، ب.

٨. و هو مع: و مع، ب.

٩. رمتني بدائها و انسلت: متني بدالها و انسلب، ا.

١٠. الجسمين: المثلين و الجسمين، ب.

واحداً رمياًفي عماية[١]؟

أقول: مثله كما قال ابن سينا ذابّاً[٢] عن أرسطاطاليس كلام غيره[٣] الّذي ادّعىٰ أنه يتكلّم بالمنطق: إنّه يتمنطق على المشّائين، فهذا أيضاً يتمنطق على ابن سينا من غير معرفة بالمنطق.

قال: و قوله: ثمّ إن كان أحدهما ثابتاً حاله [مع] مفارقة الآخر، قسم لا قسيم[٤] له، بل حقّه أن يقول: أو لا يكون ثابتاً حاله مع[٥] مفارقة الآخر، فإنّ ذكر أحد القسمين لا يدلّ على الآخر.

(نسخة ا) **أقول:** مراد الشّيخ تعيين المحلّ والحالّ، فإنّ المحلّ من المجتمعين هو الّذي يكون ثابتاً مع مفارقة الآخر، و لم يحتج إلى ذكر المجامع الّذي لايكون أحد منهما ثابتاً مع مفارقة الآخر، فإنّهما لا يكونان حالّاً و محلّاً. و هذه متّصلة، و لا يعتبر القسم والقسيم إلّا فى المنفصلات.

(نسخة ب) **أقول:** لايعبّر عن الذّاتين المجتمعين بالقسمين ولا بالقسيمين[٦]، إنّما يقال في المتعاندين، وهٰهنا ليس من حقّه أن يقول: أو لا يكون ثابتاً، إنّما ذلک من حقّ المنفصلات، بل من حقّه أن يقول: والآخر غير ثابت. وإنّما لم يذكر تلك القرينة لعدم الحاجة إليها. و هذا الرّجل مع فرط تمنطقه لم يفرّق بين المتّصلة والمنفصلة، فإنّ ابن سينا

---

١. عماية: عماؤه، ب.

٢. ذاباً: ـ، ب.

٣. كلام غيره: بكلام غيّر، ب.

٤. قسيم: قسم، ب.

٥. مع: ـ، ب.

۶. بالقسيمين: بالقسمين، ب.

أورد مقدّماً لمتّصلة تالية سيوردها[١]، فسلّ سيفه عليه بأنّه لم يذكر ما يقابله، كأنّه فهم من قوله: إن كان، إما أن يكون، حتّى يتمّم كلامه: أو لا يكون. أترى لو قال: إن كان العدد زوجاً كان منقسماً بمتساويين، لوجب عليه أن يقول: أو كان فرداً؟ فانظروا يا أولي الألباب في هذا التّحكّم البارد.

(النّسختان) **قال:** ثمّ غيّر العبارة إلى قوله: أو كان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشّيء موصوفاً والآخر[٢] مستفيداً، تقسيم[٣] صحيح.

أقول: إنّه[٤] لم يذكر هناك غير الثّابت، و ذكر هٰهنا المستفيد لأنّه يريد نفس المحلّ و هو الموصوف بالثّابت والمستفيد، و إذا تعيّن المحلّ تعيّن[٥] الحالّ، لأنّ التّقسيم الصّحيح على[٦] قياس ما تحكم في الأوّل أن يقول: أو إن[٧] كان أحدهما مفيداً لمعنى أو كان غير مفيد، حتّى تكون القسمة صحيحة. و إن أراد بالقسمة الصّحيحة أنّه يذكر حكم كلّ واحد من المتقابلين[٨] فقد ذكر[ه] في الأوّل أيضاً بقوله: مع مفارقة الآخر، فإنّه جعل في الأوّل لأحدهما الثّبات و للآخر المفارقة الّتي[٩] هي الزّوال، وفي الثّاني لأحدهما الإفادة و للآخر الاستفادة. فأيّ شيء أوجب فساد الأوّل و صحّة الثّاني؟

قال: إلّا أنّه جعل الثّابت و المستفيد محلّاً و غير الثّابت و المستفيد

---

١. سيوردها: سيورده، ب.

٢. والآخر: وللآخر، ب.

٣. تقسيم: و هو تقسيم، ب.

٤. إنه: التقسيم صحيح على أنه، ب.

٥. تعين المحل تعين: تغير المحل تغير، ب.

٦. لأن التقسيم الصحيح على: ـ، ب.

٧. أو إن: وإن، ب.

٨. المتقابلين: المتقاربين، ا.

٩. التي: مكرر في ب.

حالّاً، و يلزم عليه أن يجعل الصّورة غير ثابتة[١] مع أنّها مفيدة، والهيولىٰ ثابتة مع أنّها مستفيدة، والثّبات[٢] بالمفيد أولى من المستفيد.

أقول: إنّما جعل المحلّ ثابتاً والحالّ زائلاً لدوام وجود الهيولىٰ و زوال الصّورعنهافي الكائنة الفاسدة و دوام وجود الجسم و زوال الأعراض عنه. و إنّما جعل المحلّ مستفيداً و الحالّ مفيداً لأنّ المحلّ قابل مستعدّ يتّصف[٣] والحالّ فاعل[٤] مخرج من القوّة إلى الفعل يفيد صفة لمحلّها. و أمّا الحكم بأنّ الثّبات بالمفيد أولىٰ من المستفيد فكلام شعريّ لا طائل تحته، تعلّمه[٥] من قوم يبنون قواعد كلامهم على أمثال هذه الدّلائل.

قال: على أنّ المحلّ قد يكون هيولىٰ، و هو ما لا يستغني في قوامه عن الحالّ فيه، وهو الصّورة، و قد يكون جسماً، و هو ما يستغني في قوامه عن الحالّ فيه، و هوالعرض. وأحد المحلّين ثابت بالحالّ، والثّاني ثابت بذاته، فكيف يستويان في المحليّة؟

أقول: إنّه اعترف بأنّهما مستويان في الثّبات، إلّا أنّ[٦] ثبات أحدهما من حالّه و ثبات الآخر من ذاته، فلمّا[٧] تساويافي معنى الثّبات استويا في المحلّيّة، و لمّا[٨] تباينا في الاحتياج إلى الحالّ والاستغناء عنه[٩] تباينا، فصار أحدهما هيولىٰ والآخر موضوعاً[١٠].

---

١. ثابتة: الثابتة، ب.

٢. والثبات: والثابت، ب.

٣. يتصف: ليتصف، ا.

٤. فاعل: فاعله، ا.

٥. تعلمه: تعلم، ب.

٦. أن: ـ، ا.

٧. فلما: فكما، ا.

٨. ولما: و كما، ا.

٩. عنه: ـ، ا.

١٠. موضوعاً: موصوفاً + (حاشية) ظ موضوعاً، ب.

قال: علىٰ أنّه سمّى المحلّ الّذي يستغني في قوامه عن الحالّ موضوعاً، والّذي لا يستغني هيولىٰ. والموضوع هو الجسم، إذ الجسم يستغني قوامه عن الحالّ، و لذلک[١] قال في آخر الفصل: إنّ الشّيء إذا كان في محلّ هو موضوع يسمّى عرضاً.

أقول: أخطأ في قوله: والموضوع هو الجسم، فإنّ الجسم موضوع و مستغن[٢] عن الحالّ فيه، و ليس كلّ موضوع و مستغن[٣] عن الحالّ فيه جسماً، و هذا الغلط يقال له[٤]: إيهام العكس. و أمّا كون الموضوع أعمّ من الجسم فلأنّ كلّ عرض يحلّ فيه عرض آخر فهو موضوعه. و هذا الرّجل قد نسي ما رواه أوّلاً عن الفلاسفة أنّهم أثبتوا أعراضاً ليست قائمة بالمتحيّزات، فلا يكون ما تقوم به تلک[٥] الأعراض موضوعاً لها مع كونه غير متحيّز، أو لعلّه يثبت جسماً غير متحيّز.

قال: فقوله: كلّ ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، كان معناه: كلّ ذات لم يكن في جسم فهو جوهر، و يعود إلى أن يقال: كلّ ذات لم يكن فى جوهر فهو جوهر، و ليس هذا مما يعدّ بياناً، بل هو بكلام المجانين أشبه و عن مناهج[٦] العقلاء أبعد.

أقول: هذا التّشنيع قدعاد إليه لسوء فهمه معنى الموضوع و جعْله هو الجسم، ثمّ جعْله الجسم الّذي هو جوهر ما هو الجوهر. و ركب مثل هذه الهذيانات، ثمّ شنّع على من يقول بذلک، و ليس به قائل غيره.

---

١. ولذلک: وكذلک، ب.
٢. ومستغن: مستغن، ب.
٣. ومستغن: مستغن، ب.
٤. له: لها، ا.
٥. به تلک: بتلک، ب.
٦. مناهج: منهاج، ب.

قال: و إن كان للموضوع معنى سوى ما ذكرناه فليحقّق له وجوداً غير اللّفظ أو قسيماً له غير ذاته، و لا يجد إليه سبيلاً.

أقول: أي واللّه، للموضوع معنى سوى ما ذكره، و قد صرّحوا به، إلّا أنّه لم يفهمه لغلوائه في العصبيّة و ترك الإنـصاف والإعـجاب بـنفسه و بكلام من ينسج[1] على منواله.

قال: و يتوجّه[2] على مساق كلامه تقسيم آخر بأن يقال: إنّك جعلت الهيولى محلاً غير مستغنٍ عن الحال في قوامه موجوداً أو[3] في قوامـه ماهية، فإن قلت: هو محل لا يستغني عن الحالّ في قوامـه مـوجوداً، فكثير من الجواهر والأجسام لا يستغني عن الحال فيه من الأعـراض في قوامه موجوداً، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى، والحال لا يكون صورة.

أقول: هذه القسمة يوردها من لا يفهم الصريح من كلامهم، فإنّهم لم يجعلوا الهيولى في ماهيتها[4] محتاجة إلى الصورة أصلاً، فـهذا السـؤال منشأه سوء الفهم. وأما قوله: كثير من الجواهر لا يستغني من الأعراض، فحكم مبهم[5] لا يسمنه ولا يغنيه من جوع، و سيأتي بيانه.

قال: و إن قلت: هومحلّ لا يستغني عن الحالّفي قوام ماهيّته[6]، فغير مسلّم، فإنّ الهيولىٰ لها ماهيّة وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصّورة جزأها المقوّم، و لوكانت الصّورة جزءاً مقوّماً لها لاستحال أن يـرتسم

---

١. ينسج: ينسخ، ا.

٢. ويتوجه: يتوجه، ب.

٣. أو: + تريد أنه غير مستغن، ب.

۴. ماهيتها: ماهيته، ا ب.

۵. مبهم: منه، ب.

۶. قوام ماهيته: قوامه ماهية، ب.

معناها في الذّهن دون جزئها المقوّم، و لوكانت الصّورة جزءاً لها لكانت الهيولیٰ مركّبة لا بسيطة. فتحقّق أنّ الهيولیٰ محتاجة إلى الصّورة في وجودها لا في[۱] ماهيّتها.

أقول: قد فضح نفسه في هذاالبيان، فإنّه ظنّ أن بساطة الهيولیٰ منافية لتركّب[۲] ماهيّتها من جنس و فصل أو ما يجري مجراه، والهيولى بسيطة من حيث لم تتحصّل من[۳] اجتماع أجزاء موجودة تحصّلَ[۴] الجسم من الهيولیٰ والصّورة، و مركّبة الماهيّة من جنس هوالجوهر و فصل هو القابل بذاته لما[۵] يجعله موجوداً بالفعل، أعني الصّورة. و كلّ من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع في مثل هذه الفضائح.

قال: وقد شاركها كلّ جوهر قابل للعرض، فإنّ[۶] من الجواهر ما لا يخلوعن بعض الأعراض وجوداً، كالكون في مكان والكون في زمان، و عن بعض الكميّات و بعض[۷] الكيفيّات والوضع، كما لا تخلو الهيولیٰ عن الصّورة وجوداً. فما الفرق بين القسمين؟ و هذا شكّ أوردناه، فما التفصّي عنه؟ ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ (۳۸ ص ۳).

أقول: ليس كلّ ما لا يخلو عنه شيء يكون ذلك الشّيء محتاجاً إليه في قوامه، فالجسم لا يخلو عن حركة أو سكون، لكنّه ليس بمحتاج إليهما و لا إلى أحدهما في قوامه[۸]، و إلّا لكان الجسم المأخوذ[۹] وحده

---

۱. في: إلى، ب.

۲. لتركب: لتركيب، ب.

۳. من: ــ، ا.

۴. تحصل: و يحصل، ب.

۵. لما: بل لما، ا.

۶. فإن: و إن، ا.

۷. و بعض: و عن بعض، ب.

۸. في قوامه: وفي قوله، ا.

۹. المأخوذ: مأخوذ، ب.

في العقل محكوماً عليه بأنّه موجود بالقوّة و يصير جسماً بالفعل بهما. و أيضاً، لما بقي الجسم الموجود ذلك الجسم الموجود بالفعل إذا ابتدل أحدهما إلى الآخر.

والهيولى المحتاجة[١] في قوامها إلى الصّورة لا تحصل[٢] موجودة بالفعل إذا عقلت مجرّدة عن الصّورة. و إذا تبدّلت الصّورة إلى غيرها لم تبق الهيولى الموجودة بالفعل تلك الموجودة بالفعل. فإنّها إن كانت[٣] بالفعل قبل التّبدّل مع الصّورة المحصّلة إيّاها ناراً، ثمّ صارت[٤] هواءاً، فصار ذلك الموجود بالفعل موجوداً آخر بالفعل مخالفاً له في الماهيّة. و هذا إذا كان التّبدّل في الصّورة[٥] النّوعيّة، أو كانت قبل التّبدّل بالفعل مع الصّورة المحصّلة إيّاها جسماً ذا مقدار و بعده جسماً آخر من شأنه أن يكون ذا مقدار إمّا أعظم أو أصغر من ذلك بعد تبدّل تحصيلها[٦]، و هذا إذا كان التّبدّل في الصّورة الجسميّة. فهذا الفرق بيّن الاحتياج في القوام إلى شيء وعدم الخلّو عن شيء. وأيضاً، أحد المتضايفين لا يخلو عن مضايفه[٧] و لا يكون محتاجاً إليه في قوامه من حيث يعقل موجوداً بالفعل من غير وجود مضايفه، و إن كان لا يعقل إلّا بالقياس إلى شيء غيره ضايفه[٨] من غير أن يلزم الدّور. و هذا هو التّفصّي والمناص، و هو ظاهر لمن يمعن[٩] النّظر في الأشياء و يفطن للفروق[١٠].

---

١. المحتاجة: المحتاج، ا ب.

٢. تحصل: تتحصل، ب.

٣. كانت، كان، ا.

٤. صارت: + بعدها، ب.

٥. الصورة: الصور، ب.

٦. تحصيلها: تحصلها، ا.

٧. مضايفه: مضايقه، ا.

٨. غيره ضايفه: غير مضايفه، ا ب.

٩. يمعن: ينعم، ب.

١٠. للفروق: الفرق، ب.

قال: و أمّا أقسام الجوهر الّتي ذكرها ابن سينا فغير محصورة بالسّلب والإيجاب المتقابلين حتّى يظهر التّعاند في المنفصلات، فلا يشذّ عنها قسم و لا يزاد فيها قسم، بل من الأقسام مالم يذكر له قسيماً، فبقي أعرج، و منها ما[١] ذكر في قسم شرطاً لم يذكره في قسيمه، فكان أعوج.

أقول: تسوية القسمة بالتّقابل الصّريح من شأن المبتدئين، والعلماء إنّما يوردونها على ما يقتضيه الحال اتّكالاً[٢] على أفهام المتعلّمين أو طلباً لتخريجهم في المعاني، و ربّما يتركون قسيماً للاستغناء عنه أو يوردون في أحد الأقسام شرطاً لفائدة زائدة، و هذه المؤاخذة على الإطلاق تشبه مؤاخذة الشّعراء أو المذكّرين[٣] الّذين من شأنهم أن يزيّنوا الألفاظ بالموازنة والمطابقة و لم يراقبوا المعاني.

قال: مثل قوله: و كلّ[٤] جوهر لا في موضوع فإمّا أن لا يكون في محلّ أصلاً أو يكون[٥] في محلّ لا يستغني في القوام عنه ذلک المحلّ، و كان من حقّ المنفصلة على شرط التّعاند أن يقول: و كلّ جوهر فإمّا أن لا يكون في محلّ أصلاً أو يكون في محلّ، و حينئذ لا يكون التّقسيم تقسيماً للجوهر بل للوجود الأعمّ منه، فإنّ العرض يدخل في القسم الثّاني. فإن اعتبر القيد و الشّرط في أحد القسمين فيجب أن يعتبره[٦] في القسم الثّاني، و إن لم يعتبره بطل التّقسيم و لم يظهر التّعاند فيه.

أقول: إنّه واخذه بشيء واعتذر له، فأبطل بنفس كلامه مؤاخذته.

---

١. و منها ما: و ما، ا.

٢. اتكالاً: إشكالاً، ا.

٣. المذكرين: المذكورين، ب.

٤. و كل: كل، ب.

٥. أو يكون: مكرر في ا.

٦. يعتبره: يعتبر، ب.

و ذلک أنه لم يعرف أنّ التّعاند الّذي يكون بين النّقيضين المشتملين على شرائط التّناقض لا يكون إلّا في قسمة إلى قسمين يتناولان جميع الاحتمالات بحيث[١] لا يتكرّر[٢] شيء في القسمين ولا يخرج عنهما شيء و هي المسمّاة بالمنفصلة الحقيقيّة. أمّا في قسمة بعض أقسام تلک المنفصلة إلى أقسامه فلا يمكن أن يقع ذلک التّعاند أصلاً، و إلّا لدخل فيه ما لم يكن منه. بلىٰ يقع التّعاند بين ما يقع تحت ذلک القسم فقط، مثلاً إذا أردنا أن نقسّم العدد إلى الفرد و الزّوج لا يجوز لنا أن نقول: العدد إما أن ينقسم أو لا ينقسم، و نريد بما لا ينقسم جميع ما يصدق عليه أنّه لا ينقسم[٣] أصلاً، و إلّا لدخل فيه ما ليس بعدد. و إذا قلنا: إنّه إمّا فرد أو زوج، فقد أتينا[٤] بالقسمة الصّحيحة، فإنّ غير العدد لا يدخل فى الفرد[٥]. وليس لأحد أن يقول: لم[٦] ما[٧] قلتم: إنّه فرد أو ليس بفرد، حتّى يكون بينهما تعاند؟ كما ذكره، لأنّا لو قلنا كذلک دخل فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجة عن العدد. و ما أورد ابن سينا هٰهنا تقسيم صحيح عند[٨] من فهم كلامه من الأوّل، ولم يتكرّر شيء في القسمين، ولم يخرج منهما[٩] شيء من الجواهر. وإن لم يكن الكلام على موازنة الشّعراء فليس عليه عيب من ذلک.

قال: وكذلک قوله فى المرتبة الثّانية: وإن لم يكن في محلّ أصلاً فإمّا

---

١. بحيث: حيث، ب.
٢. يتكرر: يتكون، ب.
٣. و نريد... أنه لا ينقسم: ـ، ب.
٤. أتينا: أثبتنا، ب.
٥. فإن غير العدد... الفرد: ـ، ب.
٦. لم: انه لم، ا.
٧. ما: ـ، ب.
٨. عند: على، ا.
٩. منهما: منها، ب.

أن يكون محلّاً بنفسه لا تركيب فيه أو لا يكون.

أقول: هذا ليس ممّا قال أوّلاً، فإنّ حاصل كلامه يرجع إلى قسمة ما ليس في محلّ إلى محلّ غير مركّب و إلى ما ليس بمحلّ غير مركّب، فالتّعاند فيه حاصل، والقيد المورد في الأوّل مرتفع في الثّاني، فالموازنة حاصلة. و ما أدري كيف يؤاخذ به.

قال: ولعلّه اقتصر نوع اقتصار هٰهنا، و كان من حقّه أن يقول: فإمّا أن يكون محلّاً بنفسه أو لايكون، و ما كان محلّاً بنفسه فإمّا أن يكون فيه تركيب أو لايكون، أو ما كان محلّاً بنفسه فلا يخلو إمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً، ثمّ المحلّ البسيط هو الهيولىٰ والمركّب هوالجسم.

أقول: هذه قسمة مثلّثة و مرجعها[1] إلى أن يقول: و كلّ ما ليس في محلّ فهو إمّا محلّ بسيط أو محلّ غير بسيط أو ليس بمحلّ. والقسمة الّتى أوردها[2] ابن سينا مثنّاة جعل فيها[3] نفس المحلّ البسيط أحدالقسمين و ما عداه ممّا يشتمل[4] عليه القسمان الباقيان قسماً آخر، ثمّ قسّم بعد ذلك القسم الآخر إلىٰ مركّب هوالجسم[5] و إلىٰ غيره كالمفارقات. و قد استوفى الأقسام[6] جميعها بنوع آخرأحسن ممّا أورده المصارع. والحكم بأنّه يجب أن يقول هكذا لا كذلك هوس[7] لا طائل تحته.

---

۱. و مرجعها: و مرجعه، ا.

۲. أوردها: أورده، ا.

۳. فيها: فيه، ا ب.

۴. مما يشتمل: ما يشمل، ا.

۵. الجسم: الجنس، ا.

۶. الأقسام: الأجسام، ا؛فى‌الأقسام، ب.

۷. هوس: هو شيء، ب.

قال: وهذا التّقسيم إنّما يرد على محلّ لا يستغني في القوام عن الحالّ، لا عن المحلّ المطلق. فإن المحلّ المطلق محلّ للجوهر و العرض جميعاً، فالهيولىٰ محلّ بسيط للصّورة، و هي جوهر لا محلّ للعرض، والجسم محلّ مركّب للعرض لا للجوهر.

أقول: إنّ ابن سينا لم يُرد أن يُدخل الجسم في أقسام الموجودات من حيث أنّه محلّ للأعراض، فإنّ محلّ الأعراض ليس هو الجسم وحده، بل ربما يكون العرض، و لذلک لم يقسم كما ذهب إليه المصارع، بل أدخله من حيث أنّه ليس بمحلّ لا تركيب فيه وهو مركّب في نفسه، و هذا أحسن.

قال: و من العجب أنّ الجسم[١] إنّما يكون محلّاً بما[٢] هو ذو هيولىٰ لا بما[٣] هو ذو صورة، إذ المحلّية تشعر بالقبول والاستعداد، و هذا للهيولىٰ لا للصّورة، فإذاً رجع القسمان إلى قسم واحد.

أقول: إن أراد بقوله: الجسم يكون محلّاً بما هو ذو هيولىٰ، أي لكونه مركّباً من الهيولىٰ و من غيرها[٤]، فما يقول في الأعراض الّتي هي محلّ لأعراض أخر و ليست بمركّبة من الهيولىٰ و من غيرها[٥]؟ و إن أراد به كونه غير مجرّد من المادّة فما يقول في النّفوس المجرّدة الّتي هي محلّ لصور[٦] و ملكات تعرض فيها؟ فالحكم[٧] بأنّ كلّ قابل مستعدّ هو هيولىٰ

---

١. و من العجب أن الجسم: والجسم، ب.

٢. بما: فما، ب.

٣. بما: فما، ب.

٤. غيرها: غيره، ا.

٥. فما يقول... غيرها: ـ، ا.

٦. لصور: للصور، ب.

٧. فالحكم: والحكم، ا.

لأنّ الهيولیٰ قابل مستعدّ أيضاً من باب إيهام العكس.

قال: و أمّا ما قال: إنّ ما ليس بحالّ و لا محلّ يجب أن يكون صورة عقليّة هي العقل والنّفس، فتحكّم محض لأنّ التّقسيم لا يقتضي جواز وجودهما[1] و لم يُقم على وجودهما[2] برهاناً.

أقول: هذا نقل[3] فاسد، اعترض عليه بما ليس من حقّه الاعتراض على مثل ذلك. و ذلك أنّ ابن سينا قال: والقسم الّذي لا يكون حالاً و لا محلّاً، بسيطاً كان أو[4] مركّباً منهما، فنحن نسمّيه صورة مفارقة كالعقل والنّفس. وهذا لا يقتضي إثبات وجود العقل والنّفس حتّى يطالب[5] بإقامة البرهان على جواز وجودهما. فإنّ قائلاً يقول: الشّيء إمّا ممكن أو غير ممكن، و أنا أسمّي ما ليس بممكن محالاً، لا يكون مطالباً بإقامة البرهان على جواز وجود المحال أو على وجوده.

قال: وليسا في الجوهريّة والحقيقة متماثلين.

أقول: النّفس والعقل في كونهما موجودين لا في موضوع الّذي من ذلك تفهم جوهريّتهما متماثلان، و في كون أحدهما متصرّفاً في جسم والآخر ليس بمتصرّف في جسم غير متماثلين. وأيضاً، لو سلّمنا عدم تماثلهما لما اقتضى ذلك خللاً في القسمة، كما لو قال واحد في[6] قسمة العرض: إمّاكم أو غيركم، و كان[7] سائر الأعراض غير متماثل، لم يكن

---

١. وجودهما: وجودها، ب.

٢. وجودهما: وجودها، ب.

٣. نقل: قول، ب.

۴. كان أو: ولا، ا.

۵. يطالب: يطلب، ا.

۶. واحد في: فيأحد، ب.

٧. وكان: وغيرالكم هو، ب.

مُخلّاً في هذا التّقسيم.

ثمّ قال: و قد أغفل التّقسيم الّذي أورده أقساماً من الجواهر، وهي الجواهر الثّانية من الأنواع والثّالثة من الأجناس، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر، بل لم يذكر تقسيماً يستوفي جميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها حتّى يتبيّن[١] بالقسمة العقليّة إمكان وجودها[٢] وبالبرهان العقليّ تحقّق وجودها.

أقول[٣]: أمّا إدخال الأشخاص في القسمة العقليّة فمحال، لأنّ غير المعقول كيف يدخل في قسمة المعقول؟ والشّخص بما هو شخص ليس بمعقول. و أمّا الأنواع فلم تكن القسمة إلّا باعتبارها. و أمّا الأجناس فهي داخلة في الأنواع، لأنّهما إذا وجدت وجدت إمّا[٤] في موضوع أو لا في موضوع، فهي جارية مع الأنواع مجرى واحداً. و أمّا القسمة العقليّة فلا تقتضي جواز وجود أقسامها[٥]، فإنّ المحال أحد الأقسام العقليّة وليس بجائز الوجود. و أمّا البرهان المقتضي لتحقّق وجود الأقسام فشيء خارج عن القسمة. و هو هٰهنا يبحث في حصر أقسام الوجود كما وسم الباب به، لا في إقامة البرهان على أعيان الموجودات.

ثمّ قال: و نحن نورد بتوفيق اللّه تعالى تقسيماً حاصراً لذلک كلّه لتمتاز قوّة عن قوّة و رجل عن رجل.

أقول: فلننظر فيه و نحكم بما يقتضيه العقل والإنصاف.

---

١. يتبيّن: ينبئ، ب.

٢. وجودها: دخولها في الوجود، ب.

٣. أقول: قال، ا.

٤. إمّا: + الأقسام، ب.

٥. أقسامها: لأقسامها، ب.

قال: فنقول: الوجود الّذي له معنى يرتسم في العقل و يشمل ماهيّات الأشياء شمولاً بالسّويّة فهو القابل للقسمة العقليّة.

أقول: الوجود لا يشمل الماهيّات إلّا شمول الأعراض لمعروضاتها، و شمول الأعراض لمعروضاتها قد يكون بالسّويّة و قد لا يكون. والوجود من جملة ما لا يشمل الواجب والممكن ولاالجوهر والعرض بالسّويّة، فهذا الوجود الّذي يشملها بالسّويّة ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من[1] لفظة الوجود. فإذاً هو إنّما يقسم ما اخترع بعقله غير مطابق للخارج، لا الوجود المتعارف.

قال: فإنّ ما لايكون من الأسماء المتواطئة لايقبل التّقسيم من حيث المعنى.

أقول: فبزعمه قول العقلاء: السّواد إمّا حالك كسواد الغُراب أو غير حالك كسواد الرّماد، والبياض يقق كبياض الثّلج[2] أو غير يقق كبياض العاج، ليس بقسمة معنويّة. فقد ظهر أنّ الرجل يخترع معاني غير متعارفة بحسب تخيّلاته المشوّشة، ثمّ يتكلّم عليها[3] و لا يلتفت إلى تعارف النّاس في العبارات.

قال: و ذلک ينقسم بالقسمة الأولى إلىٰ ما يكون محلّاً لحالّ و إلى ما يكون حالّاً في محلّ و إلى ما يكون قائماً بنفسه ليس بمحلّ و لا حالّ في محلّ.

أقول: إنّه ادّعى فيه القسمة الأولىٰ، والقسمة الأولىٰ لا تكون قطّ إلّا

---

١. من: عن، ا.

٢. كبياض الثلج: ـ، ا.

٣. عليها: عليه، ا ب.

إلى قسمين، والتّثليث إنّما يجيء من قسمتين، و إلّا لما كانت أجزاء الانفصال محصورة[١]، فهذه ليست بقسمة أولىٰ. و إنّما وجب عليه لوكان يقسم قسمة أولىٰ أن يقول: الوجود ينقسم إلى ما هو محلّ و إلى ما ليس بمحلّ، والّذي ليس بمحلّ ينقسم إلى ما هو حالّ و إلى ما ليس بحالّ حتّى يستوفي هذه الأقسام و تتثلّث الأجزاء. فإن أراد بقوله: ليس بمحلّ ولاحالّ في محلّ، معنى غير ما يدلّ عليه القائم بنفسه لا تكون القسمة صحيحة. و إن أراد به تفسيره[٢] لزم منه أنّ المحلّ لا يكون قائماً بنفسه، و هو مناقض لقوله فيما مرّ أنّ أحد المحلّين ثابت بذاته. و أيضاً، إنّه سيقسم القسم الثّالث من هذه الثّلاثة الّذي يكون قائماً بنفسه ليس بمحلّ و لا حالّ إلى العقول والنّفوس والطّبائع، و نسي الجسم، فإنّه داخل فيه إذا لم يعتبر كونه محلّاً. و إن أراد بهذا القسم ما يكون مفارقاً للمادّة وجب عليه أن يجعل الأقسام أربعة: حالّاً و محلّاً و مجموعهما و مفارقاً. و إدخال الجسم في المحلّ المركّب لا يخلّصه عن فساد هذا التّقسيم، فإنّ المركّب من الحالّ والمحلّ لا يدخل تحت المحلّ إلّا بالعرض، وليس إدخاله تحت المحلّ بأولىٰ من إدخاله تحت الحالّ بنوع آخر من التّعسف، فإنّ كليهما جزآن له.

قال: والمحلّ ما يحلّه الحالّ حلول شيوع، أعني أن يكون الحالّ فيه بحيث هو بأسره.

أقول: فيه فساد لفظيّ وهو تعريف المحلّ بالحالّ، وأحد المتضايفين لا يعرّف بالآخر. وتفسير الحلول بالشّيوع هو ما أخذه عن ابن سينا بعد

---

١. محصورة: بمحصورة، ا.

٢. تفسيره: غيره، ا.

أن شنّع عليه، و كأن مثله قول القائل: الشّعير يُؤكل و يُذمّ، وهو قد ذمّ ثمّ أكل، إلا أنّ ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايفين بالآخر، و هو أفسده باقتران ذلک به. فظهر الفرق بين قوّتيهما في العلم.

قال: وذلک ينقسم إلىٰ ما لا يستغني فيقوامه عن الحالّ، و نعني به أنّ ما له باعتبار ذاته قوّة و استعداد فقط، وإنّما يحصل له الوجود بالحالّ فيه، و هو بسيط لا مركّب، و يسمّى الهيولىٰ[١].

أقول: هذا المعنى استفاده[٢] من ابن سينا. و قوله: إنّه بسيط لا مركّب، تحكّم، و كان يجب عليه أن يقيم برهاناً على أنّ مثل هذاالشّيء[٣] لا يجوز أن يكون مركّباً.

قال: و إلى ما يستغني فيقوامه عن الحالّ، و يسمّى الموضوع، و يحمل عليه المحمول، و ذلک هوالجسم.

أقول: هٰهنا فضح نفسه فيقوله: و يحمل عليه المحمول، و ذلک أنّه ظنّ أن الموضوع الّذي هو محلّ للعرض والّذي يحمل عليه المحمول شيء واحد، و هذا شيء يعرف فساده كلّ من له أقلّ فهم. و فيقوله: وذلک هو الجسم، إخراج[٤] الأعراض الّتي هي محلّ لغيرها من القسمة. فانظر كيف يصارع مثل هذا[٥] الرّجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا و يبارز معه فيميدان الكلام سارقاً منه المعاني و واضعاً إيّاها فيغير

---

١. الهيولى: بالهيولى، ا.

٢. استفاده: استفاد، ا ب.

٣. الشيء: لشيء، ب.

۴. إخراج: وإخراج، ا.

۵. هذا: هذه، ا؛ هذ، ب.

مواضعها مع خلط و تناقض و عدم وقوف على المقاصد و عدم معرفة بالاصطلاحات.

قال: ولمّا كان الجسم مركّباً من هيولىٰ و صورة، و هو جوهر، فجزآه جوهران، فإنّ الجوهر لا يتركّب[١] من عرضين، والجسم لا يتركّب[٢] من جوهرين عقليّين.

أقول: هٰهنا صار مبرهناً، و قد مرّ الكلام في برهانه. وأمّا قوله: والجسم لا يتركّب من جوهرين عقليّين، فإن أراد به أنّ الجسم لا يتركّب من جوهرين شأنهما أن يعقلا فهو باطل. و إن أراد به[٣] أنّه لا يتركّب من جوهرين مجرّدين فهو صحيح، ولكنّ القسمة[٤] غير حاصرة، فإنّ المركّب إمّا من جوهرين حسّيّين أو من جوهرين معقولين أو من خلط بينهما أو من عرضين أو من عرض وأحد الجواهر المذكورة. وهذا إذا كان التّركّب من جزئين، و إن كان من[٥] أكثر من جزئين فتزيد الأقسام، فعليه إبطال جميع الأقسام حتّى يبقى ما يقصده.

قال: وأمّا الحالّ فينقسم إلىٰ ما لا[٦] يستغني عنه محلّه في قوامه، و ذلک هو الصّورة الجسميّة، مثل التّحيّز والاتّصال الّذي لا ضدّ له.

أقول: نسي هٰهنا الصّور النّوعيّة والصّور الكماليّة، و قد ادّعى حصر جميع الموجودات، فسقط من قسمته هذه الصّور. و أمّا قوله: مثل

---

١. يتركب: يركب، ب.
٢. يتركب: يركب، ب.
٣. به: ـ، ا.
٤. القسمة: القسمية، ب.
٥. من: ـ، ب.
٦. لا: ـ، ا.

التّحيّز. فالتّحيّز[١] إن أراد به الصّورة فهو اختراع خاصّ به، لأنّ المتكلّمين لا يقولون بوجود الصّور، والحكماء لا يستعلمون لفظة التّحيّز. إنّما التّحيّز هو صفة عندالمتكلّمين الّذين يقولون بكون المعدوم شيئاً لذوات[٢] الجواهر والأعراض مقتضية لكونها في الأحياز[٣] أو في المحالّ بعد صيرورتها موصوفة بصفة الوجود. ثمّ إنّه إن أراد بالتّحيّز الصّورة[٤] الجسميّة فما معنى قوله: مثل التّحيّز؟ بل كان يجب عليه أن يقول: هو التّحيّز، فإنّ التّحيّز[٥] والاتّصال الجسميّ الّذي لا ضدّ له هو الصّورة الجسميّة، فتشبيههما[٦] به تشبيه الشّيء بنفسه.

قال: و إلىٰ ما يستغني عنه المحلّ في قوامه و لا يتبدّل المحلّ باستبداله، مثل الكون في المكان والاتّصال[٧] الّذي هو ضدّ الانفصال، و يسمّى عرضاً.

أقول: الكون في المكان من الأمثلة الّتي أوردها للأعراض[٨] الّتي لا يخلو المحلّ عنها، و طلب الفرق بينها[٩] وبين الصّور الّتي يحتاج المحلّ في قوامه إليها، ثمّ حكم بامتناع التّفصّي منه، قال: {وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ}. و هٰهنا نقل ذلک المعنى بعينه وقد حصل له التّفصّي والمناص اللّذان[١٠] لم يكونا لغيره. وقد قيل: إذا لم تستحي فاصنع ما شئت.

قال: وأقسام الأعراض غير محصورة بالنّفي والإثبات في عدد، إلّا

---

١. فالتحيز: والتحيز، ا.

٢. لذوات: كذوات، ا.

٣. الأحياز: أحياز، ب.

۴. بالتحيز الصورة: بالمتحيز الصور، ا.

۵. فإن التحيز: ـ، ا.

۶. فتشبيههما: فيشبهها، ب.

۷. والاتصال: مكرر في ب.

۸. للأعراض: الاعتراض، ا.

۹. بينها: بينهما، ب.

۱۰. اللذان: اللذين، ا.

أنّها حصرت بالمعقولات التّسع، وقد حصرت في الكم والكيف.

أقول: إذا لم تكن الأعراض محصورة فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسب ما ادّعاه في القسمة، إذ من الجائز أن يكون عرض آخر موجوداً لم يعرفه؟ وحصر[١] المقولات في الكم والكيف ما[٢] لم يقل به أحد. فإنّ الإضافات والنّسب لا تدخل في الكم والكيف، و إنّما قيل: تنحصر[٣] المقولات في الكم والكيف والأعراض النّسبيّة بأن يقال: إنّها إمّا أن تقتضي قسمة أو نسبة أو لا تقتضي إحداهما[٤].

قال: والمحلّ منه ما هو بسيط ومنه ما هو مركّب، والحالّ منه ما هو جوهر و منه ما هو عرض، والمحلّ والحالّ معاً شخص معيّن.

أقول: على مثل هذا الكلام تضحک الثّكلیٰ، فإنّ الهيوليٰ المستعدّة[٥] محلّ بسيط مع حالّ هو جوهر، والجسم[٦] محلّ بسيط مع حالّ[٧] هو عرض، وليس[٨] شيء منها بأشخاص، فإنّها تحمل على كثيرين. وأيضاً، قولنا: هذه المادّة وهذه الصّورة وهذا السّواد، يدلّ على أشخاص من الجواهر والأعراض مع أنّ كلّ واحد منها ليس بمحلّ و حالّ معاً. والرّجل لا يعرف أنّ[٩] المعنى المعقول لا يتشخّص بالتّركّب[١٠]، بل إنّما يتشخّص بإشارة يقتضيها مكان و زمان بعينهما أو غير ذلک مما قيل، وسيجيء ذكره. والإشارة ممّا لم يدخلها في أقسام الموجودات.

---

١. لم يعرفه و حصر: وأما حصر، ب.

٢. ما: فمما، ب.

٣. تنحصر: انحصر، ب.

٤. إحداهما: أحدهما، ا ب.

٥. الهيولى المستعدة: الجسم، ا ب.

٦. والجسم: والهيولى المستعدة، ا ب.

٧. حال: حالة، ا.

٨. وليس: ولا، ا ب.

٩. أن: من، ا.

١٠. بالتركب: بالتركيب، ا.

وأيضاً، الحالّ والمحلّ معاً هو المحلّ المركّب، فيلزم[1] أن يكون المحلّ المركّب هوالأشخاص لا غير.

قال: وتسمّى الأشخاص الجواهر الأولىٰ، والأنواع الجواهر الثّانية، والأجناس الجواهر الثّالثة لقربها و بعدها من الحسّ، و إن عكست فلقربها و بعدها من العقل.

أقول: هذا أخذه من ابن سينا و غيره، ولم يعرفه حقّ المعرفة، فإنّ هذه المعاني من الجواهر إذا أخذت من حيث كونها صوراً ما في العقول فهي أعراض، و إذا أخذت من حيث كونها[2] إذا وجد[ت] مدلولاتها في الأعيان لم تكن في[3] موضوعات فهي جواهر لصدق اسم[4] الجوهر عليها جميعاً. ثمّ إنّه إن[5] أراد بذكر هذه الجواهر استيعاب جميع أجناس الجوهر حتّى يصير تقسيمه مستوفياً لجميع الموجودات بأنواعها و أشخاصها كما ادّعى[6] أوّلاً، فما يقول فى الأعراض؟ فإنّها تشتمل[7] على أشخاص أيضاً[8] وأنواع وأجناس، فهي بموجب قوله تكون[9] جواهر، وإن كانت أعراضاً فلم لم يوردها في قسمته؟

قال[10]: وأمّا القائم بنفسه الّذي ليس بحالّ ولا محلّ، بل هوالمستغني عنهما، فلا يخلو إمّا أن يكون له تعلّق بهما أو لا يكون. و ماله تعلّق فإمّا

---

١. فيلزم: قيل، ا.

٢. كونها: + بحيث، ا.

٣. في: ــ، ا.

٤. اسم: رسم، ا.

٥. إن: ــ، ب.

٦. ادعى: ادعت، ا.

٧. تشتمل: تشمل، ب.

٨. أيضاً: ــ، ا.

٩. تكون: يجب أن تكون، ب.

١٠. قال: قوله، ا.

أن يكون له إفاضة الحالّ في المحلّ[1] أو تعلّق إقامة المحلّ بالحالّ أو تعلّق تدبير الحالّ والمحلّ معاً.

أقول: ليست هذه القسمة حاصرة، بل و منها تعلّق إبداع[2] المحلّ. و تعلّق إفاضة الحالّ في المحلّ ليست غير تعلّق إقامة المحلّ بالحالّ، و إن كان غيره فتبقية الحالّ بالمحلّ قسم آخر.

قال: فما له تعلّق إفاضة الحالّ على المحلّ فهو العقل الفعّال الواهب للصّور.

أقول: هذا بعينه هوالّذي منع ابن سينا عنه وقال: نفس التّقسيم لا تقتضي جواز وجوده، ولم يُقم على وجوده برهاناً.

قال[3]: فإن الصّور والأعراض الّتي تحدث في الموادّ والمحالّ[4] من فيضه و سببه.

أقول: هذا دعوىٰ من غير برهان و تحكّم تقليدي من غير حجّة، وسيشكّ[5] في آخر الكتاب فيه و يميل إلى أنّه نفس إنسانيّة هي أفضل النّفوس، كأنّها نفس النّبيّ عليه السّلام[6].

قال: و ماله تعلّق إقامة المحلّ بالحالّ فهو الطّبيعة الكلّيّة السّارية في جميع الموجودات السّفلية الجسمانيّة المعدّة لها في قبول الصّور والأعراض.

أقول: إن أراد بالطّبيعة ما يقتضي الحركة والسّكون في الجسم لذاته

---

۱. في المحل: ـ، ب.

۲. إبداع: بإبداع، ا.

۳. قال: قوله، ب.

۴. المحال: الحال، ب.

۵.و سيشک: وسيشکک، ب.

۶. عليه السلام: صلى الله عليه و سلم، ب.

فهو ليس بشيء واحد، لأنّ المقتضي للحركة على المركز غير المقتضي للحركة إلى المركز، و غير المقتضي للحركة من المركز. و إن أراد بالموجودات السّفلية ما دون فلك القمر فلا يكون للأفلاك طبيعة، وحينئذ لا تكون محالّها معدّة لقبول الصّور والأعراض. وأيضاً، إن أراد بالسّريان الشّيوع المذكور فهي صورة أو عرض، وماالفرق بينها[١] وبين‌الصّورة والعرض؟ و ما بال مفيض الصّور على المحالّ[٢] لا يفيض الاستعدادات أوّلاً على المحالّ[٣] حتى تقبل الصّور والأعراض، حتّى لا تحتاج إلى شيء غيره؟

قال: وما له تعلّق تدبير الحالّ والمحلّ معاً حتّى تتوجّه إلى كمالاتها من مبادئها، فلا يخلو إمّا أن يكون مدبّراً للكلّ، أعني العالم[٤] بأسره، وتدبيره[٥] تدبير كلّي لا جزئيّ، فيسمّى النّفس الكليّة.

أقول: إن[٦] أراد بالكلّيّ هٰهنا ما يقابل الجزئيّ فالنّفس الكليّة تكون معنى معقولاً، لا وجوداً خارج العقل، ولا[٧] يقال على غيره. و إن أراد به شمول تأثيره فينبغي أن يقال لها نفس الكلّ. و هٰهنا لم نجد أثراً عامّاً شاملاً لجميع الأجسام[٨] على وتيرة واحدة حتى يُحتاج فيه إلى مؤثّر للكلّ، و ذلک أنّ من الأجسام مالا نفس له، ومنها ما لها نفوس، والنّفوس تختلف بالنّباتيّة والحيوانيّة[٩] والفلكيّة، ولكلّ واحد نفس

---

١. بينها: بينهما، ب.

٢. المحال: المحل، ب.

٣. أولاً على المحال: ولا على الحال، ب.

٤. العالم: الممكن، ا.

٥. وتدبيره: تدبيره، ب.

٦. إن: ـ، ب.

٧. ولا: لا، ا.

٨. الأجسام: الأقسام، ب.

٩. الحيوانية: الهوائية، ا.

مخالفة[١] لنفس الآخر، فما الاحتياج[٢] إلى نفس واحدة[٣] للكلّ؟ وماالدّليل على وجودها؟

قال: و إمّا أن يكون مدبّراً للأجسام الجزئيّة، أعني بعضها دون بعض. وذلک ينقسم إلى مدبّرات الأجرام السّماويّة الّتي لاتقبل الكون والفساد، فتسمّى النّفوس الفلكيّة، و هي متعدّدة تعدّد[٤] الأفلاک و الأنجم الّتي قامت عليها الأرصاد أو فاتت[٥] أرصاد[٦] العباد، و إلى مدبّرات الأجسام الأرضيّة الّتي تقبل الكون والفساد، وذلک هي النّفوس النّباتيّة والحيوانيّة، و هي فاسدة بفساد المزاج، وتدبيرها تسخير طبيعيّ، والنّفوس الإنسانيّة الّتي لا تفسد بفساد المزاج، وتدبيرها تخيير عقليّ.

أقول: هذه القضايا كلّها محتاج[٧] إلى إقامة البرهان. وأمّا قوله: تدبير[٨] النّفس الإنسانيّة تدبير تخييري، فمن أين كان لها[٩] اختيار، في تعلّقها بالبدن أو في انقطاع تعلّقها عنه، أو في حصول صورة تطلبها ولا تظفر بها[١٠]، أو في نسيان صورة حضرت عندها؟ وهل هذه إلا أسجاع و موازنات يستعملها أصحاب الألفاظ الغير[١١] المتوغّلين في المعاني[١٢]؟

قال: وأمّا ما[١٣] لا تعلّق[١٤] له بالمحلّ والحالّ، أعني المفارقات لموادّ

---

١. مخالفة: مخالف، ا ب.

٢. الاحتياج: لا يحتاج، ب.

٣. واحدة: واحد، ا ب.

۴. تعدد: بتعدد، ا.

۵. فاتت: قامت، ب.

۶. أرصاد: بأرصاد، ا.

٧. محتاج: محتاجة، ب.

٨. تدبير: غير، ا.

٩. لها: له، ا.

١٠. بها: لها، ا.

١١. الغير: غير، ب.

١٢. المعاني: الحقائق، ا.

١٣. ما: ـ، ا.

١۴. تعلق: تقلب، ا.

الأجسام، فلا تقتضي الحكمة أن تكون عاطلة، بل لها تعلّق تصوّر[1] الخير المطلق في النّفوس الّتي هي المدبّرات أمراً.

أقول: وهذا أيضاً تحكّم، فما البرهان على وجود هذا القسم، ثمّ على امتناع كون بعض الموجودات عاطلة، ثمّ على صدور هذه[2] الآثار منها لا غير؟

قال: فيجب أن يكون لكلّ نفس عقل كما لكلّ فلك نفس.

أقول: وهذا قياس لا يرضى الفقهاء بمثله لخلوّه عن المعنى الجامع.

قال: ويكون لها تعقّلات[3] فعليّة لا انفعاليّة، و يجب أن يكون للنّفس الكليّة عقل كلّيّ، و يكون له[4] تعقّل كلّيّ يفيض منه الخيرالمطلق على الكلّ بواسطة النّفس، و ينتهي إليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود سلسلة مترتّبة متّصلة بأمر البارئ تعالىٰ و تقدّس[5] عن أن يكون جلاله[6] تحت التّرتيب في الموجودات أو التّضادّ في الكائنات[7]، فهو منتهى مطلب الحاجات، ومن عنده نيل الطّلبات، فالعقول محتاجة إليه لتعقّل كليّات أو جزئيّات، والنّفوس مفتقرة إليه لتدبير سماويّات أو أرضيّات، والطّبائع مسخّرة له بسائط و مركّبات. {أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ} (۷الأعراف ۵۴) {هُوَ الحَيُّ لَا إِلَهَ إِلاّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} (۴۰ غافر ۶۵). الحمداللّه ربّ العالمين. اللّهم انفعنا بما

---

۱. تعلق تصور: تقلب بصرر، ا.

۲. هذه: ـ، ب.

۳. تعقلات: تعلقات، ا.

۴. له: ـ، ا.

۵. وتقدس: ـ، ا.

۶. جلاله: حاله، ب.

۷. في‌الكائنات: ـ، ا.

علّمتنا[١] و علّمنا ما تنفعنا به بحقّ المصطفين من عبادك عليهم السّلام.

أقول: هذا كلّه إلى آخر الفصل كلام يشبه تذكير[٢] الواعظين لا مدخل له في أقسام الوجود، و لا برهان على شيء منه. والعجب أنه ردّ على ابن سينا قوله: ما ليس بحالّ ولا محلّ ولا مركّب منهما فعقل أو نفس، بقوله: ليسا في الجوهريّة والحقيقة متماثلين، ثمّ إنّه قسم ما ليس بحالّ و لا محلّ إلى عقل و نفس و طبيعة هي[٣] غير متماثلة، لا في الجوهريّة و لا في الحقيقة. و قد ظهر أنّ كلّ سهم رماه في هذه المقاتلة فقد رجع إلى صدره، و كلّ حيلة استعملها في هذه المصارعة فقد صارت سبباً لانصراعه. و كيف يقف الوعّاظ[٤] والشّعراء[٥] والمتسوّقون على العوامّ[٦] في حلبة الحكماء؟ وهل[٧] إذا تعرّضوا لمبارزتهم و تصدّوا[٨] لمصارعتهم يفضحون[٩] إلّا أنفسهم؟ و باللّه الالتجاء من سوء التّوفيق.

---

١. علمتنا: علمنا، ا.

٢. إلى آخر الفصل كلام يشبه تذكير: يشبه كلام، ب.

٣. هي: وهي، ا.

۴. الوعاظ: الواعظ، ب.

۵. والشعراء: ـ، ا.

۶. العوام: العام، ا.

٧. وهل: وهؤلاء، ب.

٨. وتصدوا: وتصدو، ا.

٩. يفضحون: لا يفضحون، ب.

قال المصارع:

المسألة الثّانية في وجود[۱] واجب الوجود

قال ابن سينا:[۲] لا نشكّ أنّ وجوداً و إنّه[۳] ينقسم إلى واجب لذاته و واجب لغيره ممكنٍ باعتبار ذاته. ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب‌الوجود بذاته و بغيره معاً، ولا يجوز أن يكون لذات واجب‌الوجود مبادئ[۴] تجتمع فيتقوّم منها واجب‌الوجود، لا أجزاء حدّ، ولا أجزاء كميّة، ولا[۵] تكون أجزاء القول الشّارح بمعنى اسمه يدل كلّ واحد منها على شيء هو في‌الوجود غير الآخر بذاته. و قال: واجب‌الوجود بذاته هو واجب‌الوجود من جميع جهاته، و كلّ واجب‌الوجود بذاته[۶] فإنّه[۷] خير محض و كمال محض و حقّ محض.[۸] وقال: ولا يجوز أن يكون نوع واجب‌الوجود لغير ذاته، لأنّ وجود نوعه له لعينه، فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في‌وجوب الوجود حتّى يكون وجوب‌الوجود عامّاً لهما جنساً أو لازماً عموماً بالسّوية، بل تعيّنه لأنّه واجب‌الوجود فقط لا لأمر غير ذاته المتعيّن. ثمّ إنّ كلّ ممكن باعتبار ذاته ممكن أن يوجد و ممكن أن لا يوجد، فإذا[۹] ترجّح الوجود على العدم احتاج إلى مرجّح لا محالة، والمرجّح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته، بل واجباً بذاته خارجاً عن

---

۱. وجود: إثبات، ب.

۲. ابن سينا: ـ، ا.

۳. وإنه: فإنه، ا.

۴. مبادئ: مباد، ا ب.

۵. ولا: + يجوز أن، ا.

۶. وقال واجب... بذاته: ـ، ا.

۷. فإنه: فهو، ب.

۸. و حق محض: ـ، ب.

۹. فإذا: وإذا، ب.

سلسلة الممكنات.

أقول: إلى هٰهنا نقل من كلامه في كتاب **النّجاة**. ثمّ اعترض على ذلك بأن قال: نعدّ المناقضات في كلامه قبل الاشتغال بالنّقض والإبطال، وعدّ أربعة[1] تناقضات، الأوّل:

(التّناقض الأوّل)

قال: قوله: واجب‌الوجود قد يكون بذاته و قد يكون بغيره، قول بعموم وجوب الوجود للقسمين، وقوله: ولا يجوز أن يشترك واجبا‌الوجود في وجوب الوجود حتّى يكون وجوب‌الوجود عامّاً لهما جنساً أو لازماً، قضيّتان متناقضتان.

أقول[2]: لو كان موضوعا القضيتين و محمولا هما متّحدين لكانتا متناقضتين، لكن موضوع القضّية الأولىٰ هو واجب الوجود بمعنى غير معنى واجب الوجود الّذي لا يجوز أن يقع على ذاتين، وذلك أنّ الأوّل غير مقيّد والثّاني مقيّد بها. وأيضاً، لو كان الشّرط في القضيّتين واحداً لكان كما ذكره، لكن اشترط في القضيّة الثّانية أن يكون الواقع على ذاتين و قوعاً بالسّوية بقوله: حتّى يكون وجوب الوجود عامّاً لهما جنساً أو لازماً عموماً بالسّوية، ولم يشترط في القضيّة الأولىٰ ذلک، فإنّ وجوب الوجود لا يقع على الوجوب بالذّات والوجوب بالغير بالسّوية، بل بالتّشكيک على ما ذكره في غير موضع من كتابه.

ثم **قال المصارع:** فإن المعنى ما لم يعمّ لم ينقسم، و إذا قسم فقد عمّم.

أقول: التّعميم يكون بالسّوية ويكون لا بالسّوية، فإن أراد به الأوّل

---

۱. أربعة: أربع، ا ب.

۲. أقول: قال، ا.

فغير مسلّم، لأنّ ربما و قعت القسمة في المعنى و لم يعمّ المعنى عموماً بالسّوية بل بالتّشكيک، كما إذا قسم معنى السّواد إلى الموجود في الغراب والموجود في الرّماد، ويكون حينئذٍ الأفهام[1] مختلفة بحسب اعتبار معانيه، فإذاً ليس كل قسمة مقتضياً لتعميم معنى بالسّوية.

قال: ولهذا صحّ اعتذاره أنّ أحد الواجبين لذاته والثّاني لغيره.

أقول: إنّ ابن سينا لم يصدر عنه ذنب في قوله هٰهنا حتّى يحتاج إلى اعتذار، ولعلّ المصارع يعني بالاعتذار التّخصيص، فإنّه[2] خصّص أحد الواجبين بالذّات والآخر بالغير.

قال: وهذا فصل ذاتيّ أو لازم، فلولا عموم ذاتيّ أو لازم لما صحّ الاعتذار.

أقول: لا[3] يجب أن يكون كلّ تخصيص لمعنى عامّ بفصل ذاتيّ أو بلازم. فإنّ قسمة الضّاحک بالفعل بالصّبيّ والبالغ لا يقتضي كون الصّبا والبلوغ ذاتيّين أو لازمين. وأيضاً، لا يجب أن يكون المعنى المشترک جنساً ولا لازماً عامّاً للتّخصيص، وذلک أنّ أدنيٰ شيء من المشابهة سواء كان في أمر ذاتيّ أو في أمر عرضيّ لازمٍ أو غير لازم يكفي في جعل الشّيء مورداً للقسمة. وأيضاً، أدنىٰ شيء من الممايزة بمثل ذلک يكفي في تخصيص بعض الأقسام الواقعة في القسمة. و قد ظهر ممّا ذكرنا أن المصارع هٰهنا أحوج إلى الاعتذار من ابن سينا.

---

١. الأفهام: الأقسام، ا.
٢. فإنه: وإنه، ب.
٣. أقول لا: ولا، ا.

(التّناقض الثّاني)

قال[۱] في التّناقض الثّاني: قوله: لا يجوز أن[۲] تكون أجزاء القول الشّارح لمعنى اسمه يدل كلّ واحد منها على شيء غير الآخر بذاته في الوجود، ومطلق قوله: واجب الوجود بذاته، مشتمل على ثلاثة ألفاظ: واجب ووجود و بذاته، و يدلّ كل لفظ على معنى غير ما يدلّ عليه اللّفظ الثّاني[۳].

أقول: رحم الله امرءاً فهم فوعى مراد ابن سينا أنّ ذات واجب الوجود لا يجوز أن تجتمع من مبادئ[۴] تقوّمها، فإنّه أراد[۵] بقوله: لا تكون أجزاء القول الشّارح بمعنى اسمه يدلّ كلّ واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته، أن لا يكون حدّه المطابق لذاته الموجودة[۶] متألّفاً[۷] من معانٍ[۸] تدلّ على موجودات متغايرة[۹] بالذّات، كما إذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق، كان الحيوان معنى يوجد[۱۰] في الوجود لغير النّاطق، والنّاطق من حيث مفهومه يجوز أن يكون لغير الحيوان. أمّا إذا كان القول الشّارح غير الحدّ الحقيقيّ، أو كان حدّاً حقيقيّاً ولكن لا تدلّ أجزاؤه[۱۱] على أشياء هي في الوجود متغايرة، أو دلّت على أشياء متغايرة[۱۲] ولكن لا بذواتها، لم يكن من قبيل[۱۳] ما لم يجوّزه، فإنّه يقول:

---

۱. قال: ـ، ا.

۲. يجوز أن: ـ، ا.

۳. الثاني: الآخر + (حاشية) الثاني، ب.

۴. مبادئ: مباد، ا ب.

۵. فإنه أراد: فأراد، ا.

۶. الموجودة: الموجود، ب.

۷. متألفاً: متالياً، ا.

۸. معان: معانی، ب.

۹. متغايرة: مغايرة، ب.

۱۰. يوجد: فوجد، ا.

۱۱. أجزاؤه: أجزاءها، ب.

۱۲. متغايرة: مغايرة، ا.

للبارئ[۱۴] تعالیٰ صفات إضافيّة وسلبيّة و مركّبة منهما لا تحصی عدداً، ولا شكّ أنّ مفهوماتها متغايرة و مقولة علی شيء واحد بالذّات. ولفظة: واجب الوجود بذاته، لأجزائها مفهومات غير متغايرة بالذّات، فإنّ مفهومها[۱۵]: الوجود الّذي يمتنع ارتفاعه لا لشيء[۱۶] غيره، وأجزاء هذا القول مشتملة علی السّلوب عن ذلك الوجود.

قال: وعن هذا صحّت[۱۷] القسمة بأن يقال: الوجود ينقسم إلی واجب وإلی ممكن، ثمّ الواجب ينقسم إلی ما يكون واجباً بذاته و إلی واجب بغيره. ولا محالة يفيد كلّ قسم غير ما يفيده القسم الثّاني و يدلّ علی شيء هو في الوجود غير ما يدلّ عليه الثّاني. وذلك تناقض ظاهر.

أقول: هذا الكلام ليس بصحيح، لأنّ الواجب الّذي هو قسيم الممكن لا ينقسم إلی واجب لذاته و إلی واجب لغيره، فإنّ الممكن الوجود الّذي هو أحد قسمي الوجود ليس هو في الوجود غير الواجب لغيره[۱۸]، بل هو في الاعتبار غيره، لكنّه في الوجود هو هو[۱۹].

ثمّ تعجّب المصارع،

فقال[۲۰]: و من العجب أنه يقول: ليس لواجب الوجود أجزاء كمّيّة كالجسم المركّب من هيولیٰ و صورة، ولا أجزاء حدّ كالمركّب[۲۱] من جنس و فصل، ولا أجزاء عموم و خصوص كاللّونيّة والبياضيّة،

---

۱۳. قبيل: قبل، ا.

۱۴. للبارئ: به وللبارئ، ب.

۱۵. مفهومها: مفهوم، ب.

۱۶. لشيء: بشيء، ب.

۱۷. صحت: صحة، ب.

۱۸. لغيره: بغيره، ا.

۱۹. هو: ــ، ب.

۲۰. فقال: قوله، ا.

۲۱. حد كالمركب: الحد المركب، ب.

فكيف[١] جعل الوجود شاملاً لقسمي الوجوب والإمكان، ثمّ جعل الوجوب[٢] خاصّاً به؟

أقول: تعجّبه هذا لأنّه اعتقد أنّ كلّ ما يقسّم إلى قسمين يكون مورد قسمته جزءاً من ماهيّة كلّ واحد من جزأيه، وكلّ ما به[٣] يمتاز ذلك الجزء عن الجزء الآخر يكون جزءاً آخر غير الجزء الأوّل. وقد مرّ في فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية[٤]. ثمّ إنّ القائل[٥] لو قال: إنّ الوجود إمّا أن يكون وحده أو مع شيء، للزمه بزعمه أن يكون الوجود وحده مركّباً من شيئين. وهذا أحقّ بأن يتعجّب منه ممّا تعجّب[٦] منه.

ثمّ قال: و كيف جعل وجوب الوجود شاملاً لقسمي الوجوب بذاته والوجوب بغيره، ثمّ جعل الوجوب بذاته خاصّاً به؟ أليس هذا قولاً صريحاً بأجزاء عموم و خصوص كاللّونيّة والبياضيّة؟ اللّهم إلّا أن يُعرض عن هذه التّقسيمات والبيانات كليّاً[٧]، فيقول: هو[٨] حقيقة ما[٩] عديمة الاسم.

أقول: هذا الكلام أيضاً مؤلّف من أربعة أشياء: حقيقة و منكّرة وعديمة واسم، وهي معانٍ[١٠] متغايرة، فإذاً وقع فيما أنكر على غيره[١١].

قال: وقد ذكر هذا في مواضع[١٢] أخر من **الشّفاء** وغيره، إذ تنبّه بمثل

---

١. فكيف: وكيف، ب.

٢. الوجوب: الوجود، ا؛ الوجود + (حاشية) الوجوب خ، ب.

٣. به: ـ، ب.

٤. كفاية: كتابة، ا.

٥. إن القائل: قائل، ب.

٦. تعجب: يتعجب، ب.

٧. كلياً: ـ ا؛ + (حاشية) كلية، ب.

٨. هو: هي، ب.

٩. ما: منكرة، ب.

١٠. معان: معاني، ب.

١١. على غيره: عليه، ب.

١٢. مواضع: موضع، ا.

هذه الإلزامات، إلّا أنّه ناقض ذلك بأن قال: شرح اسمه أنّه يجب وجوده بذاته، فياللّه من عديم اسم له شرح اسم.

أقول: ليس بمنكر أن يعدم لشيء اسم يدلّ على حقيقته[١] بالمطابقة ويوجد له اسم[٢] يدلّ عليها بالتّضمن أو الالتزام، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم آخر.

قال[٣]: فهلّا قال: إذا بلغ الكلام إلى اللّه فأمسكوا[٤].

أقول: هذا الواعظ، لوكان متّعظاً يعمل بما[٥] يأمر لكان كلامه قريباً من النّجاح.

(التّناقض الثّالث)

ثمّ **قال** في التّناقض الثّالث: قوله: واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأخذ يبرهن عليه. فإذا لم يكن له جهات، لا جهات مكانيّة حسّيّة ولا جهات اعتباريّة عقليّة، فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنّه واجب الوجود من جميع الجهات؟ وهو كمن أخذ يبرهن على أنّه[٦] واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود[٧] بعد أن بيّن أنّه لا جزء له ولا حدّ.

أقول: لعلّه لم يفهم معنى[٨] الجهة هٰهنا، فحسب أنّ الجهات إمّا جهات حسّيّة وإمّا أجزاء لذي الجهة. وإذا كان لشيء مّا اعتبار مع كلّ واحد

---

١. حقيقته: صفته + (حاشية) ظ حقيقته، ب.
٢. اسم: ـ، ا.
٣. قال: قوله، ا.
٤. فأمسكوا: + (حاشية) فاسكتوا خ، ب.
٥. بما: ما، ا.
٦. أنه: أن، ب.
٧. والحدود: ـ، ب.
٨. معنى: من، ا.

ممّا هو غيره على سبيل الإضافة أو على سبيل السّلب كان له جهات بعدد[١] تلك الإضافات والسّلوب. ومراد ابن سينا هٰهنا بيان وجوب إفاضته[٢] الوجود على الموجودات والكمال على النّاقصات والخير على ما يستعدّ له، ووجوب إحاطته من حيث العلم بالكلّ وعنايته بالكلّ وقدرته على الكلّ، ووجوب مباينته الحقيقيّة للكلّ، إلى غير ذلك، وجميع هذه عنده جهات.

قال: وأعجب من هذا قوله: وكلّ واجب الوجود فهو خير محض، ولا ندري ما معنى هذا الكلّ، أي[٣] كلّ واحد من واجب الوجود فهو خير محض، فهو إذاً نوع أو جنس، أو يعني به أنّ كلّ ذاته خير محض حتّى يوهم أنه كلّ ذو أجزاء؟

أقول: صدق والله، فإنّه لو درىٰ[٤] ما ذكروه في أوائل كتبهم المنطقيّة، بل في أوائل كلام النّجاة، أنّ اللّفظ إذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان كليّاً عند المنطقي واسم جنس عند النّحوي، ويصلح من حيث مفهومه لأن يقع على كثيرين، فيصحّ إدخال لفظة كلّ بمعنى كلّ واحد عليه. وإذا منع مفهومه من ذلك كان جزئيّاً أو اسم علَم. وليست[٥] لفظة واجب الوجود بجزئيّ يمنع مفهومه من وقوع الشّركة فيه، ولا اسم علَم، وإلاّ لما احتيج إلى إقامة البرهان على وحدته. وليس كلّ ما صحّ أن يدخل عليه لفظة كلّ بنوع أو جنس كما زعم، فإنّه يصحّ أن

---

١. بعدد: بعد، ا.

٢. إفاضته: إضافة، ب.

٣. أي: يعني به، ب.

٤. درىٰ: ادري، ا.

٥. وليست: وليس، ا.

يقال: كلّ شمس، أو كلّ قمر، أو كلّ عالم، و إن لم يكن في الوجود منها إلّا آحاد بأعيانها.

قال: فما ذلك التّوحيد[1] حتّى في اللّفظ، وما هذا التّكثير[2] حتّى في المعنى؟

أقول: هذا التّكثير مؤدٍّ إلى ذلك التّوحيد و دالّ عليه.

(التّناقض الرّابع)

ثمّ **قال** في التّناقض الرّابع: قوله: ولا[3] يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فكيف[4] استجاز أن يقال: نوع واجب الوجود في ذاته، كما يقال في الشّمس: إنّ نوعها في شخصها؟

أقول: كلّ ما لم يمنع مفهومه من[5] وقوعه على كثيرين فهو بالقياس[6] إلى كلّ واحد ممّا يُفرض أشخاصاً له نوع حقيقيّ، فأراد ابن سينا أن ينفي عنه ما يفهم في البداية عن إطلاق لفظ الواحد. وليس هذا بأكثر شناعة ممّا جاء في التّنزيل: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} (۲۱ الأنبياء ۲۲) فكما[7] استجاز اللّه تعالىٰ أن يقول: {لَو كَانَ فِيهِما آلِهَةٌ إلّا[8] اللّهُ} أي على زعم من يقول به، استجاز ابن سينا أن يقول: لا يكون نوع واجب الوجود، أي[9] على ما يذهب إليه بادئ الفهم.

قال: أما عرف أنّ نفي كثير من النّقائص[10] عن الحقّ جلّ جلاله نقص له؟

---

۱. التوحيد: + (حاشية) الصرف خ، ب.
۲. التكثير: + (حاشية) الظاهر خ، ب.
۳. ولا: لا، ب.
۴. فكيف: وكيف، ب.
۵. من: عن، ا.
۶. بالقياس: القياس، ا.
۷. فكما: وكما، ب.
۸. إلا: غير، ب.
۹. أي: ـ ب.
۱۰. النقائص: النقائض، ب.

أقول: لا نقص فوق إثبات الشّريک له تعالیٰ، والتّنزیل مملوء بنفیه عنه تعالیٰ، ولم یقل أحد بکون ذلک نقصاً في حقّه.

ثمّ إنّ المصارع أخذ في الهذیان علی عادته في مجالس الوعظ،

فقال: کما یقوله الحاکة من الحشویّة والدّاصة من القاصّة: نه جسم نه جوهر نه مشکل نه مقدّر نه مطوّل نه مدور نه مربّع نه مخمّس نه مکلّف[1] نه مؤلّف، ویقول الهمج من النّاس: سبحان اللّه، سبحان اللّه.

ثمّ[2] **قال:** فأخذ[3] ابن سینا یطول الفصول في کتبه بنفي أمثال هذه الصّفات عن واجب الوجود بذاته قبل إثباته.

أقول: هذا نوع لطیف من التّرتیب، فإنّه أراد أن یبیّن[4] أنّ مفهوم هذه العبارة ینافي کثیراً من النّقائص قبل أن یشیر إلی المعنی بها[5] لئلا یحتاج إلی ذکره بعینه عند نفي النّقائص عنه. ثمّ إنه أکثر التّشنیع علیه بما لیس بشنیع، ولم یورد في هذا الّذي سمّاه تناقضاً رابعاً کلاماً متناقضاً[6] غیر التّشنیع بکلام یوهم العوامّ أنه یسمن أو یغني من[7] جوع.

قال: ثمّ أخذ في إثباته بأنّ الممکنات تستند إلی واجب الوجود لذاته، فکأنّه أخذه بنوعیّته في الذّهن و قرّر ما یلزم نوعیّته من نفي هذه السّمات، ثمّ أخذه بعینیّته[8] حتّی أثبته بدلیل الإمکان في الممکنات واستنادها[9] إلی واحد هو واجب الوجود بذاته. وما[10] هو إلا خبط

---

۱. نه مکلف: ـ، ب.

۲. ثم: ـ، ب.

۳. فأخذ: وأخذ، ا.

۴. یبین: یتفق، ا.

۵. بها: لها، ا.

۶. کلاماً متناقضاً: بکلام متناقض، ا ب.

۷. من: عن + (حاشیة) من، ب.

۸. بعینیته: بعینه، ب.

۹. واستنادها: وإسنادها، ا ب.

۱۰. وما: من هنا سقط النص الآتی في نسخة ب.

عشواء، ورمي في عماية عمياء، ونفي نقائص هو[۱] إثبات نقائص.

[أقول]: ثمّ إنّه انتقل من مقام بيان التّناقضات إلى مقام النّقوض والإبطالات،

فقال: وأمّا إبطال ما استدلّ به وأطلقه فنقول: قولک: لا نشکّ أنّ وجوداً و إنّه إمّا واجب لذاته وإمّا ممکن لذاته، فقد جعلت[۲] لواجب الوجود قسيماً، وهو الممکن بذاته. ويلزم على ذلک أن يکون الوجود شاملاً للقسمين شمولاً بالسّوية من حيث الوجوديّة[۳]، فيصلح أن يکون جنساً أو لازماً في حکم الجنس، و يخصّ أحد القسمين بمعنى يصلح أن يکون فصلاً أو في حکم الفصل، فتترکّب ذات واجب الوجود من جنس و فصل أو ما في حکمهما[۴] من اللّوازم، وذلک ينافي الوحدة و ينافي الاستغناء المطلق، فإنّ المرکّب من معنيين أو من اعتبارين عموم وخصوص فقير[۵] محتاج إلى مقوّماته أوّلاً حتّى تتحقّق حقيقته، وإلى مرکّب ثانياً حتّى يوجِد ماهيّته.

أقول: قد مرّ في هذا ما فيه کفاية، وفيه إيهام العکس، وهو أنّه سمع أنّ کلّ جنس أو ما[۶] في حکمه فهو مورد لقسمة، فحسب أنّ کلّ ما هو مورد لقسمة يکون جنساً أو ما في حکمه.

ثمّ قال: فإن قال ابن سينا: إنّي لا أجعل الوجود عامّاً شاملاً للقسمين شمولاً بالسّوية، فإنّه من الأسماء المشکّکة دون المتواطئة، وهو

---

۱. هو: هی، ا.

۲. جعلت: جعل، ا.

۳. الوجودية: الوجود، ا.

۴. حکمهما: حکمها، ا.

۵. فقير: فغير، ا.

۶. ما: لازما، ا.

في واجب الوجود[1] أولىٰ وأوّل، وفي الممكن لا أولىٰ ولا أوّل، وما كان من الأسماء المشكّكة[2] لم يصلح أن يكون جنساً، بل الأسماء المتواطئة الّتي تشمل الماهيّات شمولاً بالسّوية تصلح أن تكون جنساً، فلم يلزم ما ألزمتَه ولم ينتقض ما أبرمتُه[3]، قلت: صادرت[4] على المطلوب الأوّل من وجهين، أحدهما أنّ انقسام الوجود إلى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه انقسام الوجود إلى ما هو أولىٰ به وأوّل له[5]. والوجود شامل لهما شمولاً بالسّوية من حيث الوجوديّة، والوجود أمر ذاتيّ للقسمين الأخصّين به.

أقول: هذا يدلّ على أنّه لم يفهم معنى التّشكيک، فإنّ الشّيء المنقسم بقسمين من أين يجب أن يكون بالسّويّة؟ وذلک أنّا إذا قلنا: البياض ينقسم إلى بياض الثّلج و إلى بياض العاج و إلى غير هما، لم يجب أن يتساوى بياضا الثّلج والعاج في البياضيّة. ثمّ من أين يجب أن يكون الشّامل بالسّوية ذاتيّاً لأقسامه؟ أليس هذا[6] من حيث أنّه سمع أنّ الجنس شامل بالسّوية، فحسب أنّ كلّ شامل بالسّوية جنس؟ ثمّ من أين علم المصارع أنّه صادر على المطلوب الأوّل؟ فإنّه قال: ليس الوجود شاملاً للواجب والممكن بالسّوية، لأنّه من الأسماء المشكّكة، والمصارع زعم أن شموله له هو عين شموله لما هو أولىٰ به ولما ليس بأولىٰ به، وابن سينا لا يريد بالتّشكيک إلاّ هذا. ثمّ إنّ المصارع زعم أنّ

---

۱. واجب الوجود: الواجب، ا.

۲. المشككة: من هنا يستأنف نص نسخة ب.

۳. أبرمته: أوردته، ا؛ لزمته، ب.

۴. قلت صادرت: ثم إنه صادر، ب.

۵. وأول له: ـ، ب.

۶. أليس هذا: ليس هذا إلا، ب.

شموله لما هو أولىٰ به[١] ولما ليس بأولىٰ شمول واحد بـالسّوية، هـذه مكابرة صريحة.

ثمّ[٢] **قال:** وإن كان عرضيّاً بالنّسبة إلى الجوهر والعرض وسائرالماهيّات.

أقول: كما صحّ قسمة الوجود بـالواجب والـممكن صـحّ قسـمته بالجوهر والعرض[٣] وغيرهما. فما باله[٤] كان في الأوّل جنساً ذاتيّاً وصار في هذا الموضع عرضيّاً؟

قال[٥]: وقد عرفت من تعريف الذّاتيّ أنّک إذا أحـضرته فـي الذّهـن وأحضرت ما هو ذاتيّ له لم يمكنک تصوّر ما هو ذاتیّ له[٦] إلّا بـذلک الحاضر في الذّهن، وكان وجوده في الذّهن بوجوده لا عـند وجـوده، وارتفاعه عن الذّهن بارتفاعه لا عند ارتـفاعه، والحـال فـي الوجـود وواجب الوجود كذلک، فإنّک لا يمكنک تـصوّر واجب الوجـود إلّا بسبق تصوّر الوجود، وإذا رفعتَ الوجود ارتفع الوجوب بارتفاعه.

أقول[٧]: إن كان يريد بهذا البيان الّذي تقلّده[٨] من ابن سـينا وأراد أن يحتجّ به عليه أن يجعل الوجود ذاتـيّاً للـواجب والـممكن و عـرضيّاً للجوهر والعرض، فقد أخطأ، لأنّه إذا كان ذاتيّاً للممكن الّذي هـو إمّـا جوهر وإمّا عرض فقد صار[٩] ذاتيّاً لهما. و نسي ما ذكره من كون الوجود مـــن الأســـماء المـتواطـئة حـيث قسّـمه إلى أقســام مـنها

---

١. به: ـ، ب.

٢. ثم: ـ، ا.

٣. وسائر الماهيات... والعرض: ـ، ا.

٤. فما باله: مما بله + (حاشية) فما باله ظ، ب.

٥. قال: أقول، ا.

٦. لم يمكنک... ذاتی له: ـ، ا.

٧. بسبق: سبق، ب.

٨. أقول: قال،، ا.

٩. تقلده: يقلده، ا.

١٠. صار: جاز، ا.

الجوهر والعرض. و عنده أنّ كلّ ما يشمل مختلفات بالسّوية فهو جنس لها[١]، فإذاً الوجود جنس وذاتيّ للجوهر والعرض. وأيضاً، إن جرى على سياقهم و عرّف الجوهر بالموجود لا في موضوع والعرض بالموجود في موضوع فقد جعل الوجود ذاتيّاً لهما، فمن أين له هذا الفرق؟

قال[٢]: والرّجل لما فطن لمثل هذا الإلزام وضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سمّاه المشكّكة، وليس في منطق الحكماء ذلك ولا يغنيه من جوع، ولا الإلزام عنه مدفوع.

أقول: هذا الكلام يدلّ على عدم وقوف هذا القائل بما في منطق الحكماء، وإلّا لوقف[٣] على تحذير[٤] المعلّم الأول عن استعمال الألفاظ المشكّكة بدل المتواطئة في البرهان و حثّه[٥] المجادل والمغالط على الوقوف عليها[٦]. ولو حضرني الكتب وقت تحرير هذا السّواد لأفردت ألفاظه و ألفاظ غيره فيه[٧]، و إذا ظفرت بالكتب ألحقتها[٨] به إن شاء اللّه.

(نسخة ب فقط) وقد وقع إليّ بعد تسويد هذا المختصر بعض كتب[٩] المنطقيّين، فوجدت في التّعليم الأوّل في كتاب طوبيقا في المقالة السّادسة[١٠] ما هذه عبارته:

---

١. لها: لهما، ب.

٢. قال: أقول، ا.

٣. لوقف: لو وقف: ب.

٤. تحذير: كلام، ب.

٥. و حثه: و حبه، ب.

٦. على الوقوف عليها: لم يقل ذلك، ب.

٧. فيه: -، ب.

٨. ألحقتها: لحقتها، ا.

٩. كتب: كتاب، ب.

١٠. السادسة: الثانية، ب، وهو غلط. انظر النص في كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبدالرحمن بدوى، ج ٢، القاهرة ١٩٤٩، ص ٦٥٨-٦٥٩.

ولمّا كان بعض المتّفقة أسماؤها قـد يـخفى حـتّى لا يشـعر بـه وجب عليك[1] إذا سألت أن تستعمل المتواطئة، وذلك لأنّ حـدّ أحـدهما لا يطابق الآخر، فيُظنّ به لذلك[2] أنّه لم يحدّ على ما يجب، إذ كان ينبغي أن يكون الحدّ يطابق كل متّفق الاسم. فإذا أجبت فينبغي أن تفسّر[3]. ولأنّ قوماً [ممّن يجيب] يقولون: إنّ المتواطئ[4] متّفق في الاسم متواطـئ إذا كان يطابق كليهما[5]، فينبغي أن يعرف في أمثال هذه أنّ أيّهما كان منهما هو متّفق الاسم أو متواطؤه. ثمّ قال: وأيضاً، إنْ حدّ إنسان شيئاً من الّتي يقال على أنحاء كثيرة بالقول الّذي لا ينطبق على جميعها فلم[6] يقل: إنّه متّفق في الاسم، ولم يقل: إنّ الاسم ينطبق على جميعها، لأنّ القول أيضاً لا ينطبق.

أقول: فهذا بيان معاني الألفاظ المشكّكة صريحاً. ووجدت في تفسير الإسكندر الأفروديسى أوّل قاطيغورياس من التّعليم الأوّل نقل يحيى بن عديّ ما هذه عبارته: و آخرون يـقولون: إنّ المـقولة واحـدة هـي الموجود، وذلك أنّ هذا يحمل على الكلّ، ويقوّمون كلامهم بهذا النّحو: الموجود يحمل على الجواهر والأعراض اللّذين هما مختلفان بالنّوع. وأيضاً، الموجود يحمل عليهما بما هو، والّذي يـحمل عـلى كـثيرين مختلفين بالنّوع بما هو جنس، فالموجود جنس. و نقول: إنّ هذا وحده لا يكفي في أن يكون جنساً، لكن يجب أن يحمل الجنس بـالتّواطـؤ،

---

١. عليک: علينا، ب.
٢. لذلک: کذلک، ب.
٣. تفسر: تقسم، ب.
۴. المتواطئ: التواطؤ، ب.
۵. کليهما: کلها، ب.
۶. فلم: ولم، ب.

والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض إلّا بالاتّفاق. يريد باتّفاق الاسم والحدّ، فإنّ الّذي هو موجود هو أمر مقوّم لذاته أو متقوّم بآخر. والجوهر لا يقبل هذا الحدّ كلّه لكن نصفه، لأنّ الجوهر هو مقوّم لذاته، وعلى هذا المثال بعينه، ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحدّ كلّه لكن نصفه، وذلك لأنّ العرض متقوّم بآخر.

ووجدت في تفسير متّى لإيساغوجي من كلام فرفوريوس هكذا: إن كان الموجود جنساً للجوهر والكم والكيف ولسائرها فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس عند أنواعه، و شروط الجنس عند أنواعه هي أن تتساوىٰ أنواعه فيه، أعني يوجد أحد أنواعه متأخّراً عن الآخر، لكن مع وجود النّوع الآخر فيه، ولا أقدم من الآخر، ولا أحقّ من الآخر. ثمّ قال: وذلك أنّا نجد الجوهر في الوجود أكثر و أقدم و أحقّ. ثمّ قال: فإن قال قائل: فكيف يحمل عليها باسم مشترك؟ وما يحمل على الأشياء باسم مشترك إنّما تشترك[١] الأشياء بالاسم فقط، ونحن نجد الجوهر والكم والكيف و سائرها ليس إنّما تسمّى موجودة، بل كلّ واحد منها بمعنى الوجود و إن كانت على جهات مختلفة. ثمّ قال: والمعنى الّذي تشترك فيه هذه الأشياء على هذه الجهة هي متوسّطة بين المعنى الّذي يكون فيه[٢] الأشياء متواطئة أسماؤها وبين الاسم المشترك الّذي يكون فيه الأشياء متّفقة أسماؤها، ولعمري إنّه مستحقّ للمعنيين جميعاً لأنّه متوسّط بأحد من الطّرفين فقط، فعلىٰ هذه الجهة تشترك الأجناس العشرة في الوجود.

---

١. تشترك: تشرك، ب.

٢. فيه: منه، ب.

وقال من المتأخّرين أبو نصر الفارابي في‌كتابه **في‌المقولات** بهذه العبارة: فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة وهي أسماؤها الّتي يختصّ واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة، مثل الجوهر والكميّة والكيفيّة وغير ذلک. و منها أسماء مترادفة يعمّ كلّ واحد منها جميعاً، وهي الموجود والشّيء والأمر والواحد، فإنّ لكلّ واحد منها يسمّى جميع هذه الأشياء، وكلّ واحد من هذه الأسماء يقال عليها جميعاً[1] باشتراک، وهو من أصناف الاسم المشترک فيما يقال بترتيب متناسب، فإنّ الموجود يقال على الجوهر أوّلاً، ثمّ على كلّ واحد من سائر المقولات.

وقال في‌كتاب **البرهان**: والّذي يُستعمل أجناساً و فصولاً في‌الحدود صنفان، أحدهما بمنزلة ما يقال في‌الحيوان: إنّه جنس، وفي‌النّاطق: إنّه فصل، والثّاني ما يدلّ عليه المشكّكات التّامّة التّشكيک مثل الموجود والواحد والكمال والقوّة و ما أشبه ذلک. والصّنف الأوّل هو أحرىٰ ما يكون جنساً، وهو الجنس على الإطلاق. وقال أيضاً فيه: وأمّا الحدود الّتي تؤلّف من سائر تلک الأجزاء، فإنّ الموضوع في‌الحدّ مكان الجنس على الإطلاق[2] إمّا أن لا يكون جنساً أصلاً، بل يكون اسماً مشكّكاً، أو جنساً[3] بنحو آخر.

وقال في‌كتاب المغالطات: الألفاظ المغلّطة منها الاسم المشترک و منها الاسم المشكّک، و قد سلف قولنا في‌الفرق بينهما. وقال أيضاً

---

١. جميعاً: جميعها، ب.

٢. على الإطلاق: ـ، ب.

٣. جنساً: جنس، ب.

فيه: والمشتركة في أنفسها منها ما هو مشكّك و منها مستعار و منها منقول.

أقول: فهذا كلّه يدلّ على أنّ المشكّك من الأسماء لم يخترعه ابن سينا ولم يضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سمّاه مشكّكاً، وقد أغناه من القول بأنّ الواجب مركّب من جنس و فصل و مايجري مجراهما، فلولا مخافة التّطويل لأوردت أكثر مما أوردته من كلام الحكماء المتقدّمين على ابن سينا في هذا الكتاب ولكن فيما أوردته كفاية، ونعود إلى ما كنّا فيه.

(النّسختان) **قال المصارع**: وهبْ أنّه قسم محقّق[۱] فليس يختصّ ذلک بالوجود، بل يجري مثله في الوحدة والعلّيّة والحقّ وجميع العمومات من الأجناس والأنواع، فيقال: الوحدة تطلق على كلّ واحد، وهي بالأوّل أولىٰ، والعلّة والحقّ والمبدأ تطلق على غير واجب الوجود[۲]، وهي به أولىٰ، واسم الجوهر يطلق على كلّ ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، وهو بالجواهر العقليّة أولىٰ، وعلى هذا فينتفي قسم المتواطئة، فلا يشمل لفظ مامعنى[۳] بالسّوية[۴].

أقول: أمّا العلّة والوحدة والحقّ والمبدأ فدلالة التّشكيک فيها[۵] ظاهرة. وأمّا الجوهر فليس أولىٰ بالجواهر العقليّة، لأنّها في كونها موجودة[۶] لا في موضوع تساوي غيرها من الجواهر، ثمّ إن كان العقليّ[۷]

---

۱. محقق: موجودة، ب.

۲. واجب الوجود: الواجب، ب.

۳. معنى: + ما، ب.

۴. بالسوية: السوية، ا.

۵. فيها: فيه، ا ب.

۶. موجودة: موجوداً، ا.

أدوم وأقدم وأشرف فذلك التّفاوت ليس في الجوهريّة، بل في شيء آخر. ثمّ إذا قيل: الحيوان إمّا فرس و إما ثور و إمّا غيرهما لم يكن أحدهما[8] بالحيوانيّة أولىٰ من الآخر، أو قيل[9]: الإنسان يشمل زيداً وعمراً، لم يكن أحدهما بالإنسانيّة أولىٰ. فهذه متواطئة، ولم ينتف هذا القسم زعماً له. وظاهر من جميع كلامه هٰهنا أنّه[10] لم يفهم معنى التّشكيك أصلاً، بل ولا معنى التّواطؤ.

قال: والوجه الثّاني، يعني من المصادرة على المطلوب، نقول[11]: هبْ أنّ الوجود من المشكّكة، وهو قسم آخر، أليس الوجود يعمّهما عموماً ما[12] والوجوب يخصّه خصوصاً ما، وما عمّ غير ما خصّ، ففيه تركّب[13] وجهين بلفظين يدلّ كلّ واحد منهما على غير ما يدلّ عليه الثّاني، وذلك ينافي الوحدة المحضة.

أقول: وهذا أيضاً ليس بمصادرة على المطلوب، فإنّ حاصل كلامه أنّ الوجود[14] على تقدير كونه مشكّكاً يقتضي تركّب أقسامه، وليس هذا إثباتاً[15] للمصادرة، والحقّ أنّه لو فهم معنى التّشكيك[16] لعرف أن ما يدلّ بالتّشكيك يكون من قبيل العوارض، فلا يلزم من شموله للأقسام تركّب الأقسام، لأنّ البسائط لا يلزم من اشتراكها في العوارض تركّبها.

ثمّ **قال** عن ابن سينا: إنّه قال: معنى الوجوب أمر سلبيّ لا إيجابيّ أو

---

٧. العقلي: العقلية، ب.

٨. أحدهما: أحدها، ب.

٩. أو قيل: وقيل، ب.

١٠. أنه: لأنه، ا.

١١. نقول: ويقول، ب.

١٢. ما: ـ، ا ب.

١٣. تركب: تركيب، ب.

١۴. أن الوجود: ـ، ب.

١۵. إثباتاً: بيان، ا.

١۶. التشكيك: المشكك، ب.

أمر اعتباريّ لا وجوديّ، فلا يلزم التّكثر في ذاته. قلتُ: كلامنا أوّلاً في الوجود، ثمّ في الوجوب، فما تقول في الوجود و مفهومه في الذّهن؟ أهو قضيّة عامّة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما أم[۱] لا؟ فإن شمل فلا بدّ من خصوص معنى آخر حتّى يمتاز الواجب عن الممكن، فلا يمكنك أن تقول: إنّ المعنى الّذي[۲] شمل أمر سلبيّ، إذ الوجود كيف لا يكون وجوديّاً والوجوب تأكيد الوجود، أي الوجود[۳] له بذاته، ويلزمه أنّه مستفاد عن غيره، فكيف اعتبر اللاّزم و ترك ما هو ذاتيّ له[۴]؟

أقول[۵]: لوكان الوجود ذاتيّاً و تخصّص[۶] بعض الأقسام بالأمور السّلبيّة لم يلزم التّركب[۷] أيضاً.

قال[۸]: ولو كان الوجوب أمراً سلبيّاً لكان الّذي يقابله، وهو الإمكان، أمراً وجوديّاً و نحن نعلم أنّك تعلم أنّ الوجود والإثبات أولىٰ بالواجب، والعدم والسّلب أولىٰ بالممكن، كيف و قد قرّرت أنّ الوجود أولىٰ وأوّل بالواجب[۹]، ولا أولىٰ ولا أوّل بالممكن، فكيف نسيت المشكّكة الّتي ابتدعتها؟

أقول[۱۰]: لا يجب من كون الوجوب والإمكان متقابلين و كون أحدهما سلبيّاً كون الآخر وجوديّاً، وذلک لأنّه إن[۱۱] لزم من كون

---

۱. أم: أو، ب.

۲. الذى: + به، ا ب.

۳. أي الوجود: والوجود، ب.

۴. له: ـ، ا.

۵. أقول: قوله، ا.

۶. وتخصص: وتخصيص، ب.

۷. التركب: التركيب، ا.

۸. قال: أقول، ا.

۹. بالواجب: الواجب، ا.

۱۰. أقول: قال، ا.

۱۱. إن: وإن، ب.

الوجوب والإمكان متقابلين و كون الوجوب وجوديّاً كون الإمكان سلبيّاً لزم[1] من كون الإمكان والامتناع أيضاً متقابلين و كون الامتناع سلبيّاً كون الإمكان وجوديّاً، ويجتمع منهما أن يكون الإمكان وجوديّاً سلبيّاً معاً. والتّحقيق في ذلك أنّا إذا قسّمنا معنى بقسمين ثمّ قسّمناه بقسمين آخرين بحيث يكون أحد قسمي القسمة الأولىٰ مقولاً على أحد قسمي القسمة الثّانية لم يلزم من ذلك كون القسم الآخر من الأولىٰ[2] مقولاً على الآخر من الثّانية، بل يكون الأمر بالعكس. فإذاً إن كان الوجوب وجوديّاً لزم أن يكون السّلبيّ ممّا يصدق عليه الممكن المقابل للوجوب لا بالعكس.

قال: وهبْ أنّ معناه أمر سلبيّ فليس سلباً[3] مطلقاً، بل سلب شيء من شأنه أن يتحقّق، وهو يصلح للتّميّز وبه يحصل التكثّر.

أقول: يحصل التّكثّر، ولا يجب أن يحصل التّركّب[4]، وهو ما ادّعاه.

قال: ودعْ ما قيل: إنّ السّلوب والإضافات لا توجب[5] تكثّراً في الذّات، فإنّهم أخذوا القضيّة مسلّمة، وليس الأمر[6] كذلك على ما سيأتي تفصيله.

أقول: هذه قضيّة ضروريّة، و سيجيء الجواب عن تفصيله.

قال: وأمّا قوله: إنّ التّميّز بين الوجود والوجوب بالعموم والخصوص أمر اعتباريّ في الذّهن لا في الوجود، فتسليم ظاهر الإلزام، فإنّ التّمايز

---

١. لزم: أو، ب.
٢. الأولى: الأول، ا ب.
٣. سلباً: ـ، ب.
۴. التركب: التركيب، ب.
۵. توجب: توجد، ا.
۶. الأمر: ـ، ا.

بين معنى الجنسيّة و معنى الفصليّة لا يكون إلّا في الذّهن، فليس في الوجود حيوان هو جنس و ناطق هو فصل، بل هما اعتباران في الذّهن لا في الخارج. وكيف يحصل أمر كليّ في الوجود، ولا كليّ إلّا في الذّهن؟ و أنت تعرف أنّ اللّونيّة والبياضيّة اعتباران عقليّان في الذّهن لا في الخارج، وألّا[1] في الوجود لونيّة البياض غير[2] بياضيّته.

أقول: هذا الرّجل حسب أنّ كلّ ما يكون في الخارج فهو محسوس، ومالم يحسّ به لا يكون في الخارج. ولو لم تكن اللونيّة والبياضيّة في الخارج متمايزتين[3] لما[4] حكم العقل بأنّ تصوّر من تصوّرهما واحداً غير مطابق للحقّ، فإنّهما في ذهنه واحد، وأين ذلك الشّيء الذّي لم يطابقه ما في ذهنه؟ فإنّ المطابقة تستدعي متطابقين، فإن كان ذلك في ذهن غيره فبأيّ شيء ترجح ذهن ذلك الغير على ذهنه حتّى كان ما فيه صواباً وما لم يطابقه خطأً؟ ولأيّ سبب اجتمعت الأذهان الصّحيحة على التّمايز بينهما؟ أليس ذلك لكون ذلك في الخارج، وكلّ ما طابقه من التّصورات كان صحيحاً، وكلّ ما لم يطابقه كان فاسداً؟ فإن قيل: فكيف لم يوجد في الحسّ بينهما فرق؟ قلت: ليس كلّ موجود في الخارج بمحسوس، بل و منه ما هو معقول، وهذا من جملته. وأين المصارع من التّفطن بأمثال هذه الدّقائق؟

قال المصارع: عاد الرّجل وقال: تعدّد الاعتبارات النّاشئة من تعدّد

---

١. وألا: ولا، ب.

٢. غير: عين، ا.

٣. متمايزتين: متمايزين، ا ب.

۴. لما: لكان، ب.

الألفاظ عموماً[۱] وخصوصاً يرجع في الحقيقة إلىٰ تعدّد الإضافات والسّلوب في حقّ واجب الوجود. فإنّ قولنا: هو مبدأ الوجود وعلّته ومريده و مُبدعه، هو إضافة الوجود إليه وصدوره عنه من غير أن يحدث له منه شيء أو تتكثّر[۲] ذاته بشيء[۳]. وقولنا: إنّه واجب الوجود بذاته، أي[۴] هو ذات مسلوب عنه الحاجة إلى الغير، وعموم الوجود وخصوصه في حقّه تعالى واحد، فإنّ وجوبه وجوده، و تعيّنه لا يقتضي معنى آخر يعيّنه لازماً أو غير لازم، ووحدته لا تستدعي معنى آخر يوحّده، فهو واحد لأنّه واجب الوجود. وقولنا: لأنّه[۵]، ليس تعليلاً في الحقيقة، بل المعنى فيه[۶] أنه ليس إلّا كذلک، وهذا معنى قولي[۷]: إنّ واجب الوجود لا يكون إلّا واحداً من كلّ وجه، وقولي[۸]: إنّ كثرة الإضافات والسّلوب لا توجب كثرة في ذاته، قضيّة مسلّمة عند الكلّ. فإنّ قولنا: هذا الجسم قريب من كذا، بعيد من كذا، ليس فيه صفة كذا وكذا، لا[۹] يوجب تكثّراً في ذات الجسم مع كونه قابلاً للتكثّر، فكيف الحال بذات[۱۰] مقدّس عن سمات التكثّر والتغيّر؟

قلت[۱۱]: الألفاظ العامّة والخاصّة مفهوماتها في الذّهن عامّة وخاصّة لا[۱۲] من حيث كونها ألفاظاً في اللّسان، والمفهومات في الذّهن إنّما تكون

---

۱. عموماً: مكرر في ب.

۲. تتكثر: ـ، ب.

۳. بشيء: من شيء، ب.

۴. أي: ـ، ب.

۵. لأنه: أنه، ب.

۶. فيه: به، ب.

۷. قولي: قوله، ا.

۸. وقولي: وقوله، ا.

۹. لا: ـ، ب.

۱۰. فكيف الحال بذات: فذاته، ب.

۱۱. قلت: وليس، ا ب.

۱۲. لا: إلا، ب.

صحيحة لمطابقتها ما هو في الخارج عن الذّهن. ولا أعني بالمطابقة أن يكون الكلّي في الذّهن يطابق كليّاً في الخارج، إذ ليس في الأعيان أمر كلّي، بل الكلّي في الذّهن يطابق كلّ واحد واحد من الجزئيّ في الخارج، كالإنسانيّة العامّة في الذّهن تطابق كلّ شخص شخص ممّا وجد وممّا لم يوجد.

أقول: هذا الكلام فاسد، فإنّ الأشخاص الإنسانيّة في الخارج تشترك فيما لا تشاركها أشخاص الحمير والبقر ولا أشخاص[1] الحجر والشّجر، والأمر المشترك بينها في الخارج يسمّى كليّاً و يقيّد بالطّبيعي. ثمّ إنّ ذلك الأمر[2] يؤخذ[3] تارة في العقل مع معنى العموم و تارة مع معنى الخصوص، و إذا أخذ مع[4] معنى العموم صار نوعاً أو جنساً أو غيرهما ويسمّى بالكليّ العقليّ، وهو غير[5] موجود في الخارج مرتسم في العقل، ولذلك سمّي معقولاً[6]. وما يرتسم في الأذهان إن طابق ذلك كان علماً، وإلّا كان جهلاً. فقوله: ليس في الأعيان أمر كليّ، إن أراد بالأعيان خارج الأذهان فهو كذب، وإن أراد بها[7] الأشخاص المحسوسة والمعقولة وأراد الكليّ الطبيعيّ فهو أيضاً كذب، وإن أراد به الكليّ العقليّ فهو حقّ، ولكن ليس المصارع ممّن يفرّق بين أمثال هذه الدّقائق، إذ قد تدنّست فطرته بالعقائد الواهية والأوضاع السّخيفة[8].

---

۱. ولا أشخاص: وأشخاص، ب.

۲. ذلک الأمر: تلک الأمور، ب.

۳. يؤخذ: يوجد، ا.

۴. مع: ـ، ب.

۵. غير: أيضاً، ا.

۶. معقولاً: عقلياً، ب.

۷. بها: به، ب.

۸. السخيفة: الشخصية، ب.

قال: ثمّ التّمييز[1] بين نوع و نوع إنّما يكون بالفصول الذّاتيّة، والتّمييز[2] بين شخص و شخص إنّما يكون باللّوازم العرضيّة.

أقول[3]: إنّما يصحّ هذا الكلام بشرط كون الأنواع تحت جنس واحد والأشخاص تحت نوع واحد، أمّا على الإطلاق فلا.

قال[4]: وإذ[5] تحقّق ذلك فبيّن أنّ الوجود العامّ شمل الواجب والممكن شمولاً ما.

أقول: ما أدري هذا الّذي ذكر بعد قوله: فبيّن، نتيجة أيّ مقدمات ممّا ذكر؟ ومن الّذي نازعه في هذه[6] الدّعوىٰ أو توقّف فيه حتّى يبيّنه هو؟

قال: فإن كان الشّمول بالسّويّة صلح أن يكون جنساً، فلا بدّ من فصل ذاتيّ، فتركّب[7] الذّات من جنس وفصل.

أقول: هو حسب أنّ الشّيء لا يحتاج في كونه جنساً إلّا إلى الشّمول بالسّوية، وما فهم أنّه مع ذلك يجب أن يكون ذاتيّاً، ويجب أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق، ويجب أن يكون مقولاً في جواب ماهو. ثمّ من أين يلزم أنّ الشّيء الّذي يصلح أن[8] يكون جنساً فلا بدّ له من فصل ذاتيّ؟ ولم[9] يعلم أنّ ذلك الشّيء إذا قيس إلى الأشخاص الّتي تحته لا إلى الأنواع كان له بدّ من الفصول الذّاتيّة واكتفى بالعوارض المشخّصة.

---

۱. التمييز: التميز، ب.

۲. والتمييز: والتميز، ب.

۳. أقول: ـ، ا.

۴. قال: ـ، ا.

۵. وإذ: وإذا، ب.

۶. هذه: هذا، ا.

۷. فتركب: فتتركب، ا.

۸. أن: بأن، ا.

۹. ولم: ولا، ب.

قال: وإن لم يكن بالسّويّة لم يخرج عن العموم والشّمول، فلا بدّ أيضاً من فصل ذاتيّ أو غير ذاتيّ، فتركّب الذّات من عامّ وخاصّ.

أقول: وهٰهنا ترک شرط السّويّة واكتفى بالعموم والشّمول في كون الشّيء جنساً. وقوله: أو غير[١] ذاتيّ فتركّب الذّات من عامّ وخاصّ، فتضحک منه الثّكلى، إذ جعل الذّات مركّباً ممّا هو ذاتيّ له و ممّا هو غير ذاتيّ. انظر إلى مثل هذا المصارع كيف توقّح وادّعى المصارعة مع مثل ابن سينا في صناعته.

قال: وإن كان عمومه عين خصوصه وخصوصه عين عمومه لم يكن عموم وخصوص أصلاً[٢]، فبطل قولک: لا نشکّ أنّ وجوداً وإنّه ينقسم إلى واجب وممكن[٣].

أقول: عند ابن سينا الوجود المشترک الّذي ينقسم إلى واجب وممكن هو غير الوجود الواجب لذاته، والأوّل عارض[٤] للثّاني ولغيره من الموجودات، وامتاز ما يطلق[٥] من المشترک على الواجب عمّا يطلق على غيره بأنّه غير عارض لماهيّة بخلاف الآخر. وقول ابن سينا: إنّ عموم وجوده وخصوصه في حقّه تعالى واحد، يريد به أنّ حصّته من المشترک الخاصّة به هي[٦] إنّما تمتاز عن طبيعة الوجود لعدم[٧] العروض للغير. فعمومه، أعني طبيعة الوجود من حيث يصلح لأن يتحقّق[٨] معنى

---

١. أو غير: وغير، ب.

٢. أصلاً: ـ، ب.

٣. فبطل قولک... وممكن: ـ، ا.

٤. عارض: عرض، ب.

٥. وامتاز ما يطلق: ـ، ا.

٦. هي: هو، ا ب.

٧. لعدم: بعد، ب.

٨. يتحقق: يلحقه، ب.

العموم، والحصّة[1] الخاصّة بالواجب واحد بالحقيقة، لأنّ المنضمّ[2] إلى تلك الطّبيعة هو أمر عدميّ. وإذا ثبت هذا فالقسمة إلى الواجب والممكن إنّما ترد على تلك الطّبيعة وحدها كما في سائر المواضع.

قال: وبطل وضعك الوجود مطلقاً موضوعاً للعلم الإلهي، وبطل ذكرك في الكتب التي صنّفتها[3] لوازم الوجود من حيث هو وجود، وتعديدك لوازمه من حيث هو واجب[4] لا من حيث هو وجود[5].

أقول: من أين لزم إذا كان للشّيء[6] طبيعة يصلح لأن ينضاف إليه العموم تارة، واللّاعموم أخرى، أن[7] يرتفع عن ذلك الشّيء[8] صلاحية كونه موضوعاً لعلم أو كونه ملزوماً لشيء أو كون بعض أقسامه ملزوماً لشيء؟

قال: ألست تقول: إنّ العدم أو اللّاوجود يقابله من حيث هو وجود، وإنّ الإمكان يقابله من حيث هو واجب، لا من حيث هو موجود، وكونه واحداً يلزمه من حيث هو واجب، وكذلك كونه غنيّاً على الإطلاق مقدّساً عن سمات الحدوث، وكونه مبدأ للكائنات كلّها؟

أقول: إنّه يحسب أنّ[9] الشّيء إذا كانت[10] له حيثيّات بحسب إضافته إلى[11] أشياء مغايرة له كان ذلك الشّيء متألّفاً من كثرة، وهذا ممنوع.

---

١. والحصة: من الحصة، ا.
٢. المنضم: المنقسم، ا.
٣. صنفتها: صنفها، ب.
٤. واجب: لواجب، ب.
٥. وجود: موجود، ا ب.
٦. للشيء: الشيء، ب.
٧. أن: بأن، ب.
٨. الشيء: ــ، ب.
٩. أن: مكرر في ب.
١٠. كانت: كان، ب.
١١. إضافته إلى: ــ، ا.

فإنّ النّقطة لها جهات بحسب كلّ نقطة غيرها في الوجود ممّا لا نهاية له، ولا يلزم من ذلك اشتمالها على أمور لا نهاية لها.

قال: وقوله: إنّ كثرة السّلوب والإضافات لا توجب كثرة في الذّات، قضيّة يسلّمها عامّة أصحابه، وليست هي يقينيّة، لا[1] بيّنة بنفسها، ولا مدلولاً[2] عليها إلّا بمثال القرب والبعد.

أقول: هذه القضيّة إذا تصوّر أجزاؤها كانت بديهيّة، وإنّما أورد فيها مثال القرب والبعد لإيضاح أجزائها، وذلك ليعرف أنّ إضافة القرب لو دخلت في مفهوم الجسم لزم أن لا يكون ما[3] هو قريب من شيء هو بعينه[4] بعيد[5] عن ذلك الشّيء، ويتخلّص منه مفهوم الجسم الّذي تعتريه الإضافات الّتي لا نهاية لها، فتحكم[6] بديهة العقل بأنّه لا يتكثّر بكثرة الإضافات.

قال: ولم قال: إنّ جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد؟ إن سلّم له ذلك فإنّ من الإضافات ما يوجب كثرة الأعراض ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات. أليس صيرورة الرّجل أباً إذا حصل له ولد، وعمّاً إذا حصل له ابن أخ، وفاعلاً حين يحصل منه فعل، ليس حكمه حكم القرب والبعد؟

أقول: ليت شعري ما يريد بالأعراض الّتي توجبها الإضافات وبالاعتبارات المغايرة للإضافات والأعراض؟ ثمّ الموضوع للأبوّة

---

۱. لا: ولا، ب.

۲. مدلولاً: دليل، ب.

۳. ما: بما، ا.

۴. بعينه: لعينه، ا.

۵. بعيد: بعيداً، ب.

۶. فتحكم: لتحكم، ا.

والعمومة والفاعليّة إن كان رجلاً واحداً فما أغنىٰ عنه شيئاً، وإن كـان رجالاً[١] كثيرة كان الّذي هو أب غير الّذي هو عمّ، وذلک غير ما ذهب إليه.

قال: وكذلک في جانب السّلب، فإنّ سلب[٢] القطع من السّـيف ليس[٣] كسلب القطع من الصّوف.

أقول: وهٰهنا اختلف موضوع السّلوب، وقد كان في بيان أنّ الموضوع الواحد[٤] يتكثّر بتكثّر السّـلوب، فـنسي مـطلوبه و عـدل إلى بـيان أنّ السّلوب تتكثّر بتكثّر الموضوعات الكثيرة.

قال: فالسّلوب مختلفة والإضافات مختلفة، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمّها؟ بل نفس الفرق بين المعاني الإضافيّة والمـعاني السّـلبيّة أوجب كثرة اعتبارين[٥] في الذّات، فإنّک تقول: هذا معنى إضافيّ له لا سلبيّ، وهذا سلبيّ لا إضافيّ، وتقول: هذا إضافة من وجه كذا وهذا من وجه كذا. كلّ ذلک كثرة اعتباريّة عقليّة، يفهم من كلّ واحد ما[٦] لا يفهم من الآخر، ويدلّ كلّ لفظ[٧] على غير ما يدلّ عليه اللّفظ الآخر. فـبطل قوله: إنّ واجب الوجود بذاته لا يتكثّر بـتكثّر السّـلوب والإضـافات، وسنعود إلى ذلک في مسألة التّوحيد.

أقول: وعليه[٨] أن يبيّن أنّ كثرة الاعـتبارات لذات واحـدة تـقتضي

---

١. كان رجالاً: كانت حالاً، ا.

٢. سلب: السلب، ب.

٣. ليس: ـ، ا.

٤. الواحد: ـ، ا.

٥. اعتبارين: الاعتبارات، ب.

٦. ما: بما، ب.

٧. لفظ: لفظة، ا ب.

٨. وعليه: عليه، ب.

التئام تلك الذّات عن أمور متكثّرة حتّى يتمّ غرضه، ولا يقدر على ذلك بإيراد الهذيانات الكثيرة الّتي أوردها إلى آخر كلامه، وهو قوله: فبطل قوله: إنّ واجب الوجود بذاته لا يتكثّر بتكثّر السّلوب والإضافات. فإنّ تلك الهذيانات لا تنتج هذا قطّ.

ثمّ قال في فصل سمّاه بالمختار: عادتنا أن نذكر في آخر كلّ مسألة فصلاً يُطلع النّاظر على مثار[١] الغلط والخطاء الّذي عرض لابن سينا وينبّه الطّالب على وجه الصّواب والحقّ بكلام متين يفلّ الحدّ[٢] ويصيب المفصل، واللّه الموفق والمعين[٣]. أقول[٤]: وإنّما توجّهت هذه المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه في الحكمة لأنّهم وضعوا الوجود عامّا عموم الجنس أو عموم اللّوازم، وظنّوا[٥] أنّهم لمّا وضعوه من المشكّكة وأخرجوه من المتواطئة خلصوا نجيّاً من هذه الإلزامات، ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد والحقّ والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك، لا بالتّواطؤ ولا بالتّشكيك، وقد توافقوا على أنّ إطلاق الوحدة والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض، وكذلك الحقّ والخير، فهو حقّ بمعنى أنّه يُحقّ الحقّ ويبطل الباطل، وواجب وجوده بمعنى أنّه يوجب وجود غيره ويعدم، وحيّ بمعنى أنّه يُحيي ويميت.

---

١. مثار: مثال، ب.

٢. الحد:الحز، ا؛ الحر، ب.

٣. والمعين: ـ، ا ب.

٤. أقول: قال، ا ب.

٥. وظنوا: فظنوا، ب.

أقول: إنّهم لا يتوافقون على القول بأنّ إطلاق هـذه الصّـفات عـليه وعلى غيره بالاشتراک المحض، بل قـالوا: إنّـها ليست بـالتّواطـؤ ولا بالاشتراک الصّرف، وذلک هـو مـعنى التّشكـيک. وهبْ أنّـهم قـالوا بالاشتراک المحض لكن[1] إذا أطلق عليه تعالى و عـلى غـيره ألفـاظ مشتركة فإمّا أن تكون جميع معاني تلک الألفـاظ مـطلقة عـليه أو لا تكون. فإن كانت اختلفت الاعتبارات، لأنّ اعتبار إطلاق بعض تـلک المعاني عليه غير اعتبار إطلاق البعض الآخر عليه، وإن لم يكن بعضها مطلقاً[2] عليه[3]، كان ذلک البعض مسلوباً عنه، سواءً تلفّظ به متلفّظ أو لم يتلفّظ، لأنّ الاعتبار بالمعاني لا بالألفاظ فيالّلسان كما ذكر[4] فيما مرّ. فإذاً وقع المصارع فيالبئر الّتي[5] احترز عنها[6] وما خلّصه كلامه الّـذي ادّعى أنّه يخلّص غيره، بل لم يفلّ حدّاً ولم يصب مفصلاً البتّة[7].

ثمّ **قال:** فالمتضادّات متخاصمات والمختلفات متحاكمات، والحاكم عليها لا يكون فيعداد[8] أحد المتحاكمين إليه المتخاصمين عنده، لكنّه يطلَق الحقّ على الحاكم بمعنى أنّه يُظهر الحقّ ويحقّه[9]، لا بـمعنى أنّـه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه تارة ويـباينه أخـرىٰ. فـالوجود والعدم، والوجوب والإمكـان، والوحـدة والكـثرة، والعـلم والجـهل، والحياة والموت، والحقّ والباطل، والخـير والشّـرّ، والقـدرة والعـجز،

---

١. إنهم لا يتوافقون... لكن: ـ، ا.

٢. مطلقاً: مطلقة، ا ب.

٣. عليه: ـ، ب.

۴. ذكر: ذكره، ب.

۵. التي: الذي، ا ب.

۶. عنها: عنه، ا.

٧. البتة: أصلاً والبتة، ا.

٨. عداد: أعداد، ب.

٩. ويحقه: ولا يخفيه، ب.

متضادّات، وتعالى اللّه عن الأضداد والأنداد. {فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَاداً
وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (٢ البقرة ٢٢)، {وَلِلّٰهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا
وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (٧ الأعراف ٣
١٨٠) اللّٰهم انفعنا بما علّمتنا وعلّمنا ما تنفعنا به بحقّ المصطفين من
عبادك عليهم السّلام.

قال المصارع:

المسألة الثّالثة في توحيد واجب الوجود

أورد[۱] المصارع هٰهنا طرفاً من كلام ابن سينا، وهو قوله: قال ابن سينا: إنّ[۲] واجب الوجود لا يقال على كثيرين، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته. فإنّ وجود نوعه له بعينه إمّا أن يقتضيه ذات نوعه أو تقتضيه علّة غير ذاته، فإن كان يقتضيه ذات نوعه فوجود نوعه لا يكون إلّا له، وإن كان لعلة فهو معلول.

ثمّ قال: وكيف يمكن أن تكون الماهيّة المجرّدة عن المادّة لذاتين؟ والشّيئان إنّما يكونان اثنين إمّا بسبب المعنىٰ، وإمّا[۳] بسبب الحامل[۴] للمعنىٰ، وإمّا بسبب الوضع والمكان، أو الوقت والزّمان، وبالجملة لعلّة من العلل. وكلّ اثنين لا يختلفان بالمعنىٰ فإنّما[۵] يختلفان بشيء[۶] غير المعنىٰ.

ثمّ قال: واجب الوجود واحد من جهة تماميّة وجوده وواحد من جهة أنّ حدّه له وواحد من جهة أنه لا ينقسم، لا بالكم ولا بالمبادئ المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ، وواحد من جهة أنّ مرتبته في الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلّا له، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه. وأخذ في البرهان عليه وطوّل، و حاصله يؤول[۷] إلى أن

---

۱. أورد: وأورد، ب

۲. إن: ـ، ب.

۳. وإما: أو، ب.

۴. الحامل: الحاصل، ا.

۵. فإنما: وإنما، ا.

۶. بشيء: لشيء، ا.

۷. يؤول: يؤل، ا.

يقول: وجوب الوجود إمّا أن يكون من لوازم ماهيّة[١] متقوّمة بذاتها، وإمّا أن يكون[٢] من مقوّمات ماهيّة[٣] تتقوّم به، وإمّا أن يكون عبارة عن تلك الذّات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتّة، وهو الحقّ.

و قال[٤] بعده: ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، وكيف، وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع؟ فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك، وكلامنا ليس في الاسم، بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولاً بالتّواطؤ حتّى يتحصّل معنى عامّ عمومَ لازم أو عموم جنس، فقد بيّنا استحالة ذلك.

ثمّ أخذ في إثبات واجب الوجود وبرهن عليه، فقال: لا نشكّ أنّ وجوداً، وكلّ وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإن كان واجباً فقد صحّ وجوده وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فكلّ[٥] ممكن ينتهي وجوده إلى واجب. و شرع في تحقيقه بالتّقسيم الّذي ذكره، وقال بعده: الواحد

---

١. ماهية: ماهيته، ا.

٢. أن يكون: ـ ، ب.

٣. ماهية: ماهيته، ب.

٤. وقال: قال، ب.

٥. فكل: وكل، ا ب.

لا يصدر عنه إلّا الواحد، إذ لو[1] صدر عنه اثنان فعن[2] حيثيّتين مختلفتين[3]. فإنّه لو صدر عنه ا من حيث صدر عنه ب كان ا ب، وهذا محال. ثمّ الصّادر عنه فيجوز أن يتحقّق له حيثيّات مختلفة، إذ هو ممكن الوجود[4] باعتبار ذاته واجب الوجود باعتبار موجبه، فليس يلزم أن يكون واحداً من كلّ وجه[5]، فليس يلزم أن يصدر عنه نفس أو هيولىٰ، ومن حيث هو واجب لعلّته يصدر عنه[6] عقل أو صورة.

الفصل[7]

ثمّ إنّ المصارع أورد فصلاً سمّاه بالاعتراض عليه من جهة التّناقض في كلامه والخلل في أقسامه، لا في حكم المسألة، فإن التّوحيد حكم[8] متّفق عليه.

(التّناقض الأوّل)

فالتّناقض الأوّل: قوله الأوّل: إنّ واجب الوجود لا يقال على كثيرين، وقوله: ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فالنّوع لا يقال إلّا على كثيرين، فكيف أطلق لفظ النّوع على واجب الوجود؟ وواجب الوجود لا يقال إلّا على ذات وموجود لا يشاركه في الاسم غيره، والنّوع لا يقال إلّا على موجود[9] يشاركه في الاسم غيره، دع[10] الرّسم والحدّ، فإنّهما فوق الاسم المجرّد.

---

١. إذ لو: فلو، ا.
٢. فمن: فمن، ا.
٣. مختلفتين: مختلفين، ا.
٤. الوجود: ـ، ب.
٥. وجه: جهة، ب.
٦. نفس أو هيولى... عنه: ـ، ا.
٧. الفصل: ـ، ب.
٨. حكم: حكمه + (حاشية) كلمة، ب.
٩. موجود: موجودات، ب.
١٠. دع: وقوع، ب.

أقول: أمّا قوله: التّوحيد حكم متّفق عليه، فباطل، لأنّه يريد بإطلاق الواحد على المبدأ الأوّل كونه موحّد ما هو واحد، وابن سينا يريد به أنّ ذاته واحدة، فأين الاتّفاق؟ وأيضاً، قوله فـي‌إثـبات التّـناقض الأوّل: النّوع لا يقال إلّا على كثيرين، قول باطل، بل النّوع هو الّذي يصلح من حيث مفهومه لأن يقال على كثيرين، وبين القولين[١] فرق.

قوله: واجب الوجود لا يـقال إلّا عـلى ذات ومـوجود لا يشـاركه في‌الاسم غيره، أقول[٢]: الاسم الّذي يقال على ذات لا يشاركها فيه غيره هوالعَلَم لا غير، وواجب الوجود ليس بعلم له تعالىٰ. ولو كان الأمر كما ذكره لكان إثبات الواجب عين توحيده، وليس كـذلک، بـل يُـحتاج في‌التّوحيد إلى برهان غير برهان الإثبات.

قوله[٣]: والنّوع لا يقال إلّا على موجود يشـاركه فـي‌الاسـم غـيره، أقول: إن كان يريد بالغير غيراً في‌الوجود فليس[٤] كلّ نوع كذلک، بل من الأنواع ما يطلق على موجود لا يشاركه مـوجود آخـر فـي‌ذلک النّوع، وهو كلّ نوع يوجد في‌شخص واحد. وإن كان يريد بـالغير مـا يمكن أن يتصوّر في‌بادئ الفهم غيراً فواجب الوجود يطلق على البارئ تعالى وعلى ذلک الغير.

(التّناقض الثّاني)

وفي‌التّناقض الثّاني قال لابن سـينا: إنّک أخـذت الوجـود مـطلقاً وجعلته موضوع العلم الإلاهي و تكلّمت في‌لوازمه، ثمّ جعلت واجب

---

١. القولين: قولين، ب.
٢. أقول: قلنا، ب.
٣. قوله: قال، ا.
٤. فليس: وليس، ا.

الوجود من أقسامه ولوازمه، ثمّ تكلّمت في لوازم واجب الوجود مطلقاً بأنّه واحد، وأنّه تامّ، وأنّه علّة، وأنّه مبدأ[١]. ثمّ تكلّمت في إثبات واجب الوجود و برهنت عليه، فلولا أنّك وضعته نوعاً أو في حكم نوع، أو عامّاً أو في حكم عامّ[٢]، وإلّا لما ذكرت هذه الفصول أخذاً[٣] بنوعيّته. وإذ[٤] لم يكن نوعه غير ذاته فقد أخذ بعينيّته[٥]. فالعين[٦] مثل زيد لا يؤخذ تارة بإطلاق فتذكر لوازمه ولواحقه، وتارة بعين فتذكر لوازمه ولواحقه. فإنّه إذا أخذ بإطلاق خرج عن أن يكون زيداً عيناً.

أقول[٧]: ليس في ذلك تناقض، لأنّ زيداً المعيّن له ماهيّة أو ذات[٨] معقولة لا يمتنع تعميمها وله شخص يمتنع تقسيمه، ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كلّ واحد من الاعتبارين. وإنّما لم يبق زيد زيداً عند اعتبار ماهيّته لأنّ كونه زيداً يشتمل على الماهيّة مع المشخّصات. وليس كذلك واجب الوجود لذاته، فإنّ الوجود إذا أخذ من حيث هو وجود كان له اعتبار وبذلك الاعتبار لوازم، وإذا أخذ من حيث كونه قائماً من غير انضياف ماهيّة إليه كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم أخرى[٩]. ثمّ إذا تبيّن أنّ[١٠] نفس ذلك الوجود يقتضي أن لا يكون أكثر من واحد كان له اعتبار آخر، وبذلك الاعتبار لوازم أخرىٰ. وظاهر أنّه لم يتكثّر هٰهنا غير الاعتبارات والسّلوب، فأين التّناقض؟

---

١. وأنه مبدأ: ومبدأ، ب.

٢. أو عاماً أو في حكم عام: ـ، ا ب.

٣. أخذاً: آخذاً، ا.

٤. وإذ: وإذا، ب.

٥. بعينيته: بعينية، ا؛ بعينه، ب.

٦. فالعين: والعين، ا.

٧. أقول: ـ، ا.

٨. أو ذات: وذات، ب.

٩. أخرى: أخر، ب.

١٠. تبين أن: بين أنه، ب.

(التّناقض الثّالث)

وفي التّناقض الثّالث **قال** على قول ابن سينا: إنّ واجب الوجود واحد من جهة تماميّة وجوده، ومن جهة أنّ حدّه له، وواحد من جهة أنّـه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ، وواحد من جهة أنّ مرتبته في الوجود، وهو وجوب الوجود، ليس إلا له. أقول[١]: إنّما يكون واحداً[٢] من كلّ وجه إذا لم يكن له وجه البتّة. فالواحد المطلق ما لا كثرة فيه، وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات تنافي الوحدة المطلقة الخالصة[٣].

أقول: الوجوه والاعتبارات الكثيرة إذا كانت خارجة عن ذات الواحد لم تنثلم[٤] وحدته، لأنّ الأمور الخارجة إن كانت مقتضية لتكثّر غيرها لم يكن في الإمكان وجود واحدٍ البتّة.

قال: فإن قال: هذه الكثرة ترجع إلى السّلوب والإضافات، أو إلى الوجوه والاعتبارات، فقد تكلّمنا على ذلك بما فيه مقنع.

أقول: إنّك ما جئت فيه بقول يخيّل، فضلاً عن أن يقنع. وقد بان أنّه لم يلزم تناقض في هذا المقام أيضاً.

(التّناقض الرّابع)

وفي التّناقض الرّابع **قال**[٥]: قال ابن سينا: ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي الوجود لا يشتركان في شيء، وكيف، وهما يشتركان في وجوب الوجود

---

١. أقول: ـ، ا ب.

٢. واحداً: واحد، ب.

٣. الخالصة: الخاصة، ب.

٤. تنثلم: تثلم، ا.

٥. قال: ـ، ب.

ومشتركان في البراءة عن الموضوع؟ قال المصارع: وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السّابقة ويناقضها، فكأنّه قصر الاشتراك المانع من الوحدة الجالب للاثنينيّة[١] على الاشتراك في المعنى بالتّواطؤ فقط، ولم يعلم أنّ الاشتراك في المعنى الّذي يعمّ يستدعي انفصالاً في المعنى الّذي يخصّ، وذلك هو التكثّر والتّركّب، وهو لازم لا محيص عنه.

أقول: قوله: لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في شيء، فيلزم منه تركّب، لا يرفع ما سبق من كلامه، وهو أنّ الوجوب يطلق على الواجب بذاته و بغيره بالتّشكيك، فلا يلزم منه تركّب. وإنّما يسبق إلى وهم المصارع كلّ وقتٍ عدم الفرق بينهما لأنّه ما فهم معنى التّشكيك. وأنا أبيّن ذلك هٰهنا بوجه أبسط، وذلك أنّ المعنى الواحد الّذي يقع على أشياء كثيرة لا بالتّواطؤ لا يجوز أن يكون ماهيّة واحدة لها جميعاً ولا جزءًا واحداً من ماهيّاتها، لأنّ المعنى الواحد لا يختلف بوجوده في مواضع كثيرة، وهذا مفروض الاختلاف. وإذا لم يكن ماهيّة لها ولا جزءًا[٢] من ماهيّاتها[٣] كان[٤] عارضاً خارجاً عنها[٥]. فالبياض[٦] الواقع على بياض الثّلج وبياض العاج لا يكون ماهيّة لهما، وإلّا لما اختلفا، بل كلّ واحد منهما نوع من الألوان له أشخاص كثيرة. وإنّما وجد لهما عارض قد عمّهما، وهو تفريق البصر المعبّر عنه بالبياض، وقد اختلف فيهما في الشّدّة والضّعف، فنسب إلى التّشكيك لأنّه ليس بمشترك لفظيّ

١. الجالب للاثنينية: الحادثة عند الاثنينية، ب.

٢. جزءًا: جزء، ب.

٣. ماهياتها: ماهيتها، ب.

٤. كان: فإن، ا.

٥. عنها: ـ ا.

٦. فالبياض: مثلاً البياض، ا.

صرف[١] ولا بمتواطئ متساوي الوقوع، فيشكّك العاقل ويردّده بين الاشتراك والتّواطؤ. وإنّما تمايز[٢] لون الثّلج ولون العاج بماهيّتهما، فوقوع اسم البياض عليهما لا يقتضي تركّباً في ماهيّتهما لو كانا بسيطين. وإذا ظهر ذلک ظهر المحيص عمّا ألزمه المصارع.

قال: ثمّ نقول: قولک بأنّ وجوب الوجود لا يقال على كثيرين، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، مناقض لقولک: إنّ الوجود يقال على كثيرين، ويجوز أن يكون نوع الوجود لغير ذاته، ومع ذلک وجود الواجب[٣] لذاته لا لشيء آخر غير ذاته، فهلا قلت في الواجب[٤]: إنّه يقال على كثيرين، و مع ذلک وجود الواجب[٥] لذاته لا لشيء آخر غير ذاته؟ على أنّک قد صرّحت بالقول على كثيرين.

أقول: لو كان الوجود والوجوب شيئاً واحداً لصحّ التّناقض الّذي ادّعاه، لكن لمّا اختلف المعنيان بالعموم والخصوص لم يكن في الحكمين تناقض. وأمّا قوله: وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته، فهو الحكم على وجود خاصّ ولا يناقض الحكم على الوجود العامّ بخلافه. وأمّا قوله: فهلّا قلت في الواجب: إنّه يقال على كثيرين؟ أقول: لأنّه لا يقال. وقوله: على أنّک قد صرّحت بالقول على كثيرين، أقول: إنّه لم يقل: إنّ الواجب يقال على كثيرين، بل قال: إنّه في بادئ التّصوّر يصلح لأن يقال، حيث وصفه بالنّوعية، وبعد برهان التّوحيد

---

١. صرف: ـ، ب.

٢. تمايز: يتمايز، ب.

٣. وجود الواجب: وجوب الوجود، ب.

٤. الواجب: الوجوب، ب.

٥. وجود الواجب: وجوب الوجود، ب.

حكم بأنّه لايقال. وفرقٌ بين قولنا: يصلح أن يقال، وبين قولنا: يـقال، فإنّ قولنا: لايقال، يناقض الثّاني دون الأوّل.

قال: وأقول: من الجواهر ما يتمايز بذاته و حقيقته عن مثله أو خلافه من غير أن يشترک في جنس و ينفصل بفصل، كالعقول المفارقة، فـإنّه ليس لها شيء تشترک فيه كالجنس أو كالمادّة، و شـيء تـتمايز بـه[١] كالفصل أو كالصّورة، ومع ذلک هي متباينة الحقائق مـتمايزة الصّـور بذاتها[٢] لا بشيء[٣] آخر. فهلّا قلت في واجبي الوجود كذلک؟

أقول: ومن يسلم له ذلک في العقول المفارقة حتّى يبني عـليه، ثـمّ يقيس عليه قياس الفقهاء؟ فإنّ العقول عند ابن سينا تشترک في جنس الجوهر و تتمايز بفصول. وليت شعري كيف يـتمايز شـيء عـن مـثله بذاته؟ فإنّ في[٤] هذا الكلام تناقضاً[٥] صريحاً. فإنّ المـثلين لا يكـونان مثلين إلّا بشيء يوجد فيهما معاً، وهو الّذي يقتضي تـماثلهما، فكـيف يتمايزان بالذّات؟ وواجبا الوجود إن[٦] تباينا بذاتيهما لم يقع عليهما اسم واجب الوجود إلّا بالاشتراک اللّفظي[٧]، ولم يكونا حينئذ بواجبين.

ثمّ اعترض على قول ابن سينا: لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فإنّ وجود نوعه له بعينه إمّا أن يقتضيه ذات نوعه، أو تقتضيه علّة غير ذاته، فإن كان يقتضيه ذات نوعه فوجود نوعه[٨] لايكون إلّا له،

---

١. به: ـ، ب.
٢. بذاتها: بذواتها، ا.
٣. بشيء: لشيء، ا.
٤. في: ـ، ب.
٥. تناقضاً: متناقض، ب.
٦. إن: ـ، ب.
٧. بالاشتراک اللفظي: باشتراک اللفظ، ب.
٨. فوجود نوعه: مكرر في ا.

و إن كان لعلّة فهو معلول، بأن[1]

قال: ما أنكرتَ على من قال: وجود نوعه غير معلّل أصلاً، لا بذات نوعه ولا بعلّة[2] غير ذاته، فيكون التّقسيم عاطلاً؟

أقول[3]: لأنّ وجود نوعه من حيث المفهوم أمكن أن يكون لغيره، وأمكن أن لا يكون، والحكم بوقوع أحد طرفي الممكن دون الآخر يكون لا محالة معلّلاً.

ثمّ اعترض على قوله: والشّيئان إنّما يكونان اثنين إمّا بسبب المعنىٰ وإمّا بسبب الحامل للمعنىٰ وإمّا بسبب الوضع والمكان، أو الوقت والزّمان، وبالجملة لعلّة من العلل، وكلّ[4] اثنين لا يختلفان بالمعنىٰ وإنّما يختلفان بشيء غير المعنى، بأن[5]

قال: هذا تقسيم غير حاصر.

أقول: هذه قسمة في غاية الحسن، فإنّ الاثنينيّة إمّا أن يكون لاختلاف الصّورتين، كما في المفارقات وكما في الحيوان والجماد، وإمّا أن لا تكون، وحينئذ تكون الصّورتان غير مختلفتين كالإنسانيّة مثلاً، وهناك لا يحصل التّعدّد إلّا لاختلاف ما يحمل تلك الصّورة، أو تتعلّق به تلك الصّورة، وهي المادّة. فإن كانت المادّة أيضاً غير مختلفة، كمادّة كلّ واحد من العناصر، فلا يحصل التّعدّد إلّا باختلاف الوضع والمكان، بأن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر. وإن لم يكن

---

۱. بأن: فإن، ب.

۲. بعلة: لعلة، ب.

۳. أقول: قال، ا.

۴. وكل: في كل، ب.

۵. بأن: فإن، ب.

الوضع مختلفاً أيضاً وتكون الصّورة وحاملها غير مختلفين وفي[١] مكان واحد فلا يحصل التّعدّد إلّا باختلاف زمانين. فإنّ الصورة الواحدة الحالّة في المادّة الواحدة في مكان وزمان بعينهما لا تكون متعدّدة بالبديهة.

قال على قوله: إنّ واجب الوجود واحد من جهة تماميّة وجوده: إنّه لم يفسّر التّماميّة ولم يعلم أنّ التّماميّة نقص له.

أقول: إذا لم يفسّر هو معنى التّماميّة فلعلّه لم يُرد بها ما حسبه المصارع نقصاً له، فليس هذا الحكم إلا رجماً بالغيب[٢]. وأراد هٰهنا بتماميّة وجوده كونه بحيث يوجد له كلّ ما يليق به لا من غيره.

ثمّ قال: وقد قال بعض الحكماء: الغناء الأكبر لمن له الخلق والأمر، جلّ ربّنا وتعالىٰ عن أن يوصف بالتّمام فضلاً عن أن يوصف بالنّقص، فهو متمّم كلّ تامّ، ومكمّل كلّ ناقص. فإن عنى بالتّماميّة أنّه المتمّم لكلّ تامّ فهو صحيح، لكنّه يجب أن يطرد هذه القضيّة في كلّ صفة حتّى في الوجود، فيقول: هو موجود بمعنىٰ أنّه موجد كلّ وجود، وواجب الوجود بمعنى أنّه موجب كلّ موجود واجب، وعالم بمعنى أنّه معلّم كلّ عالم، وقادر بمعنى أنّه مقدّر كلّ قادر، وليس ذلک منهاج الرّجل. ولو كان ذلک مذهبه لما قضىٰ بعموم الوجود وشموله ولحكم[٣] بأنّ الوجود من الأسماء المشتركة المحضة كما بيّناه قبل.

أقول: الّذي وصفه هو[٤] مذهب التّعليميّين، فإنّهم يقولون: إنّه تعالىٰ

---

١. وفي: مكرر في‌ا.

٢. فليس هذا... بالغيب: ــ، ب.

٣. ولحكم: وحكم، ب.

٤. هو: ــ، ب.

ليس بموجود ولا معدوم، بل هو مبدأ الوجود والعدم، وهكذا في كلّ متقابلين ومرتبتين، فإنّه متعال عنهما، بل هو حاكمهما وواهبهما[١]، وإنّ أخصّ صفاته الجود. ويقال لهم: الواهب والمستوهب مترتّبان[٢]، وحاكم المتقابلين ولا حاكمهما متقابلان[٣]. وبالجملة فذلك[٤] يشبه كلام الخطباء والشّعراء ولا يصلح للمصارعة والمناظرة. وأمّا الحكم بأنّ الوجود من الأسماء المشتركة المحضة فهو مذهب النفاة من المتكلّمين كالأشاعرة وأصحاب[٥] أبي الحسين[٦] من المعتزلة، وصريح العقل يقتضي[٧] فساده.

قال: ما ذكر[٨] أنّه واحد من جهة أن حدّه له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم، كلّ ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالىٰ، وسلبها عنه وإيجابها له نقص.

أقول: وهذا أيضاً من جنس ما تقدّم.

واعترض أيضاً على قوله: وجوب الوجود إمّا أن يكون من لوازم ماهيّة متقوّمة بذاتها، أو من مقوّمات ماهيّة تتقوّم به، وإمّا أن يكون عبارة عن تلك الذّات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتّة، وهو الحقّ، بأن[٩]

قال: فلا ماهيّة له حتّى يكون لها لازم أو مقوّم، ولو كانت له ماهيّة فإمّا أن تكون غير الوجود أو نفس الوجود، وكلا القسمين باطل.

---

١. وواهبهما: ـ، ب.

٢. مترتبان: مترتبين، ا ب.

٣. ولا حاكمهما متقابلان: ـ، ا ؛ ولا حاكمهما متقابلين، ب.

٤. فذلك: فذاك، ب.

٥. وأصحاب: مكرر في ا.

٦. الحسين: الحسن، ا.

٧. يقتضي: يقضي، ا.

٨. ذكر: ذكره، ب.

٩. بأن، فإن، ب.

أقول[١]: إطلاق الماهيّة هٰهنا ليس إلا بالتّوسّع والمجاز، ويعني به الذّات والحقيقة، فإن الماهيّة هي ما يصلح أن يقع في جواب ما هو، وفي الأكثر تكون مركّبة كما[٢] ذكر في المنطق، ولو كان له ماهيّة لكانت نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه، وما رأيناه أبطل هذا القسم.

قال[٣]: والماهيّة إمّا أن تكون ماهيّة مشتركة كالحيوان للإنسان والفرس والحمار، أو ماهيّة خاصّة غير مشتركة كالإنسان، ولا اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص.

أقول: إذا لم يكن اشتراک فلا بدّ من خصوص، والقول بخارج من المتناقضين ليس من الأحكام العقليّة.

قال: فما بال الرّجل يستعمل لفظ الماهيّة والنّوعيّة في كلّ[٤] ورد وصدر، وهو لا يعتقدها حقيقة؟ كيف[٥]، ولم يقرّر للمفارقات ماهيّات مركّبة من أجناس و فصول، بل ذكر تمايزها بحقائقها البسيطة غير المركّبة، فكيف أوهم في حقّ واجب الوجود بالماهيّة والنّوعيّة إثباتَ الجنسيّة والفصليّة؟

أقول[٦]: باب التّوسّع والمجاز ليس بمسدود في الكلام. وأمّا أنّه لم يقرّر للمفارقات ماهيّات مركّبة من أجناس وفصول فكلّا، وكيف، وقد جعل الكلّ تحت مقولة[٧] الجوهر. وكونها بسائط يعني به نفي التّركب

---

١. أقول: قال، ا.
٢. كما: لما، ب.
٣. قال: ـ، ا.
۴. في كل: وكل، ا.
۵. كيف: ـ، ب.
۶. أقول: قال، ا.
٧. مقولة: ـ، ب.

عنها من الأجزاء المتباينة، لا من المقوّمات الّتي يحمل[١] بعضها على بعض. وما ذكر من تمايزها بحقائقها لا ينافي كون كلّ واحد منها في ذاته مركّباً من جنس وفصل. والماهيّة[٢] والنّوعيّة لا توهمان إثبات الجنسيّة والفصليّة، فإنّهما يستعملان في الأنواع الحقيقيّة الّتي لا يجب أن[٣] يكون لها أجناس وفصول.

قال[٤]: وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه، غير أنّه خلّط[٥] على النّاظر بذكر أقسام هو[٦] مستغنٍ عنها، أراد بها الكشف والبيان، فزاد بها اللّبس والتّعمية.

أقول: أمّا إيراد إثبات واجب الوجود في هذا الفصل فهو خلط، ومكانه بحسب تبويبه[٧] هو الباب المقدّم على هذا الباب. وأمّا الأقسام المستغنى عنها فهو إبطال الدّور والتّسلسل، ولا[٨] يتمشىٰ برهانه إلّا بذلك، وإنّما يستغني عن إيرادها الخطباء والشّعراء لأنّها ليست[٩] من صناعتهم. وأما زيادة اللّبس والتّعمية فبالقياس إلى من لا يفهمها.

ثمّ **قال** متمثّلاً: والعلم نقطة كثّرها[١٠] الجهّال[١١].

أقول: إنّما يتمثّل به المتصوّفة ومن يجري مجراهم من[١٢] أصحاب الذّوق والكشف، وليس هٰهنا موضعه. ومن هٰهنا أورد ما لا يليق بباب

---

١. يحمل: يحمله، ا.
٢. والماهية: فالماهية، ا.
٣. أن: + لا، ب.
٤. قال: أقول: ا.
٥. خلط: خبط، ا ب.
٦. هو: مكرر في ا.
٧. تبويبه: ترتيبه، ب.
٨. ولا: لا، ب.
٩. ليست: ليس، ا.
١٠. كثرها: كثره، ب.
١١. الجهال: الجهل، ا.
١٢. من: عن، ب.

التّوحيد، بل هو من باب الأفعال، فخلط وخبط كما سنشرحه.

قال: وأمّا قوله: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، يقال له: ما تعني[١] بالصّدور عنه؟ أتعني بالصّدور الإيجاد، أم تعني به الإيجاب؟ فإنّ الإيجاد إعطاء الوجود والإيجاب إعطاء الوجوب.

أقول: هذا أشبه ببحث اللّغويين، والنّاظر في هذا العلم يعلم أنّ الصّدور[٢] عن شيء هو حصول الشّيء عن شيء. والإيجاد ليس بمقابل للإيجاب، حتّى يجعل معه جزآ منفصلة، بل الفرق بينهما هو الفرق بين العامّ والخاصّ عند من يجوّز إيجاداً من غير إيجاب، أو الفرق بين متلازمين في الوقوع مختلفين في الاعتبار عند ابن سينا ومن يذهب مذهبه. ومرادهم من هذه القضيّة أنّ الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا شيء واحد. فأمّا باعتبارات كثيرة فقد يمكن أن يصدر عنه أشياء كثيرة.

قال: والممكن بذاته فإنّما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود، لا الوجوب. فالوجوب يلزم الوجود، والوجود لا يلزم الوجوب، وسنعود إلى تقرير ذلك في مسألة حدث[٣] العالم.

أقول: الممكن ما لم يجب لم يوجد، وإذا وجد فقد وجب، وكلّ واحد من القولين باعتبار آخر، فإن له وجوباً يسبق وجوده ووجوباً يلحق وجوده. فإذاً الحكم[٤] بأنّ الوجود لا يلزم الوجوب باطل.

قال: وما ذكر أن صدور الفعلين المختلفين فإنّما يكون من وجهين

---

١. تعني: المعنى، ا ب، + (حاشية) خ تعني، ب.

٢. الصدور: المصدور، ب.

٣. حدث: حدوث، ا.

٤. فإذاً الحكم: فالحكم، ب.

مختلفين مصادرة على المطلوب، ولا يبقى[۱] له إلا إنكار محض واستبعاد صرف.

أقول: ما أدري أيش فهم من المصادرة على المطلوب حتّى يحيل عليها[۲] في كلّ موضوع؟ المدّعىٰ هناك أنّ الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلّا واحد، والبيان بالخلف أن صدور الفعل[۳] الكثير عن الواحد يكون من جهات كثيرة[۴] كثيرة المبادئ، فيقتضي تكثّر ذلك الواحد. فليس قولنا: الكثرة تصدر عن الشّيء من جهات كثيرة، هو قولنا: الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، ولا هو بمبنيّ[۵] عليه، فأين المصادرة على المطلوب؟

قال: وأمكننا تقرير ذلك في الطّبيعيات، إذ قد تصدر[۶] حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد، ولكن في[۷] جوهرين مختلفين، وكذلك يصدر بياض وسواد[۸] من الشّمس في مادّتين، وجمود وذوب في جسمين، فكيف في الجواهر العقليّة؟

أقول: تكثّر الأثر الواحد بتكثّر القوابل لا يقدح في وجوب كون الصّادر عن المؤثّر الواحد واحداً، فإنّ الاعتبارات تختلف هناك. وهٰهنا مؤاخذة لفظيّة، وهي أنّه أطلق لفظة الجواهر على العقول ومبادئها، وقد أنكر ذلك فيما مرّ. فلم أنكر على ابن سينا إطلاق لفظ

---

۱. يبقى: يتبقى، ب.

۲. عليها: عليه، ا ب.

۳. الفعل: القول، ب.

۴. كثيرة: ـ، ب.

۵. بمبني: مبني، ب.

۶. تصدر: صدر، ا ب.

۷. في: من، ب.

۸. بياض وسواد: سواد وبياض، ب.

الماهيّة أو النّوع على الوجوب أو الوجود؟

قال: ثمّ مثلُ هذه الوجوه لم[1] توجب تكثّراً في ذات واجب الوجود. فإنّه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع، ورجع بها إلى السّلوب والإضافات، وذلك لا يوجب تكثّراً في الذّات.

أقول: عافانا اللّه عن سوء الفهم. التّكثّر في السّلوب والإضافات إنّما يحصل بالمقايسة بين الأشياء الكثيرة، وهو لا يوجب تكثّر الذّات الواحدة الّتي قويس بينها و بين تلك الأشياء، كما مثّلنا[2] في النّقطة الواحدة بالقياس إلى كلّ نقطة غيرها. وهٰهنا ليس لنا إلا مبدأ واحد، فمن أين يحصل لنا شيئان حتّى نحكم بالمقايسة بينه وبينهما[3] فيحصل لنا اعتباران، أو نحكم بامتناع حملهما عليه حتى يحصل لنا سلبان؟ وإذا لم يكن إلّا شيء واحد فإن[4] اعتبرنا معه شيئين صدرا، سواء كانا اعتباريّين أو إضافيّين[5] أو سلبيّين، وبالجملة وجوديّين أو عدميّين، لم يمكن إسنادهما إلى غيره إذ فرضناه لا مع غير[6]، فلا بدّ وأن يستندا[7] إليه. ومحال أن يستند شيئان إلى شيء من حيث هو مستنَد[8] إليه واحد، لأنّ المستند إليه يختلف بحسب الاستنادين[9] ضرورة.

قال: واعترف بمثل ذلك في العقل الأوّل[10]، وقد صدر منه بكلّ وجه واعتبار موجود من الموجودات. ثمّ إن لم يصدر من الواحد إلّا واحد

---

١. لم: ولم، ب.

٢. مثلنا: تمثلنا، ا.

٣. بينهما: بينها، ب.

٤. فإن: وإن، ا.

٥. اعتباريين أو إضافيين: اعتبارين أو إضافين، ب.

٦. غير: غيره، ب.

٧. يستندا: يستند، ب.

٨. مستند: مسند، ب.

٩. المستند... الاستنادين: المسند... الإسنادين، ب.

١٠. في العقل الأول: مكرر في ا.

فيلزم أن لا يصدر من اثنين إلّا اثنان[١]. فإنّه إن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر فعن وجوه مختلفة، وقد فُرض له وجهان لا غير. فنسبة الزّائد إلى[٢] وجهين كنسبة الزّائد إلى[٣] وجه واحد، ونسبة العشرة إلى الخمسة كنسبة الاثنين إلى الواحد.

أقول: أمّا إذا صدر عنه العقل الأوّل فقد تكثّرت[٤] الاعتبارات، وذلك أنّ وجود الصّادر له اعتبار، وهو موجود غير الأوّل، وغيريّته له ماهيّة، وهذا اعتبار غير اعتبار وجوده. ثمّ للأوّل[٥] إذا قيس إليه وجود الصّادر عنه اعتبار، وهو المؤثّرية، وهو ثالث الاعتبارات، وإذا قيس إليه ماهيّة الصّادر عنه اعتبار، وهو رابعها، ولوجود[٦] الصّادر إذا قيس إلى[٧] الأوّل اعتبار، وهو المتأثّريّة، وهو خامسها، ولوجود الصّادر إلى ماهيّته اعتبار، وهو سادسها، وبالعكس اعتبار آخر، وهو سابعها، وللماهيّة إلى الأوّل اعتبار هو ثامنها، ولكلّ واحد من الثّلاثة، أعني المصدر ووجود الصّادر و ماهيّته، إلى الباقيين[٨] اعتبار، وهي ثلاثة[٩] اعتبارات، ولمجموع الثّلاثة اعتبار واحد. والجميع اثنا[١٠] عشر اعتباراً قد حصل من وجود معلول واحد للعلّة الأولىٰ، فيجوز أن يصدر عن العلّة الأولىٰ بحسب كلّ واحد[١١] من هذه الاعتبارات موجود، ومع ذلك فلم يكن صدر من

---

١. اثنان: اثنين، ا.
٢. إلى: على، ا.
٣. إلى: على، ا.
٤. تكثرت: تكثر، ب.
٥. للأول: الأول، ا ب.
٦. ولوجود: والوجود، ب.
٧. إلى: الشيء، ا؛ ماهية الصادر... إلى: ـ، ب.
٨. الباقيين: الثامن، ب.
٩. ثلاثة: ثلاث، ب.
١٠. اثنا: اثني، ب.
١١. واحد: واحدة، ا.

الواحد باعتبار واحد إلّا واحد.

فإن قيل: إنّ هذه الاعتبارات ليست أموراً وجوديّة، فكيف تصدر الكثرة من الواحد بسببها؟ أجيب: إنّ[1] الشّروط العدميّة ربّما تتمّم فاعليّة الفاعل، كعدم الدّسومة في الثّوب لصبغه. وأيضاً، إن لم تعتبر هذه الاعتبارات فقد يمكن أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفة أشياء كثيرة، مثلاً إن صدر عن واجب الوجود معلول[2] وهو في[3] أولى المراتب، و هو المعلول الأوّل، ثمّ صدر عن الواجب بتوسّط المعلول الأوّل معلول وهو الثّاني، وعن المعلول الأوّل معلول وهو الثّالث، فكان الثّاني والثّالث في ثانية[4] المراتب. ثمّ صدر عن الأوّل بواسطة المعلول الثّاني وحده معلول، وبواسطة المعلول الثّالث وحده معلول، وبواسطة المعلولين الأوّل والثّاني معاً معلول، وبواسطة المعلولين الأوّل والثّالث معاً معلول، وبواسطة المعلولين الثّاني والثّالث معاً معلول، وبواسطة المعلولات الثّلاثة[5] الأوّل والثّاني والثّالث جميعاً معلول، وصدر عن المعلول الأوّل بواسطة المعلول الثّاني معلول، وبواسطة المعلول الثّالث معلول، وبواسطة المعلولين الثّاني والثّالث معلول، وصدر عن المعلول الثّاني[6] وحده معلول، وصدر عن المعلول الثّالث وحده معلول، وصدر عن المعلولين الثّاني والثّالث معاً معلول، فقد صدر في المرتبة الثّالثة

---

١. إن: بأن، ب.

٢. معلول: بمعلول، ا.

٣. وهو في: وهي من، ب.

۴. ثانية: ثالثة، ب.

۵. الثلاثة: الثلاث، ب.

۶. معلول وبواسطة المعلول الثالث... الثاني: ـ، ا.

اثنا[1] عشر معلولاً ليس بعضها فوق بعض من غير توسّط علة لما فوقه ولا لما معه، ومن غير اشتراط[2] علّة مع ما دونه على سبيل الاجتماع المطلق في العلّيّة، بل[3] على سبيل التّوسّط. وإذا زادت المراتب زادت المعلولات الواقعة في مرتبة إلى ما لا نهاية له[4]، وقد ظهر من ذلک كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد مع القول بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد.

قال: قال ابن سينا في **النّجاة** جواباً عن أمثال هذه الإلزامات: المعلول الأوّل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، ووجوب وجوده به[5] عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل، إلى أن يقول: ما له بذاته إمكان الوجود وما له من الأوّل وجوب الوجود. ثمّ كثرة أن يعقل ذاته ويعقل الأوّل كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأوّل. فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته لم تؤثّر فيما له بذاته بخلاف حال واجب الوجود، فإنّ الكثرة تؤثّر فيما له بذاته، وهو التّوحيد بأنّه واجب الوجود. قال المصارع: عليه قلتُ: بلىٰ، ما له باعتبار ذاته[6] إمكان الوجود، وإمكان الوجود غير الوجود، فله طبيعة عدميّة، والعدم لا يوجد موجوداً، فلا يجب به وجود[7].

أقول: إن لم تصلح الطّبيعة للموجديّة فلم لا تصلح للاعتباريّة حتّى يوجِد الموجَد الأوّل بذلک الاعتبار موجوداً آخر؟ وأيضاً، هو قال:

---

۱. اثنا: اثنى، ا؛ خمسة، ب.

۲. اشتراط: اشتراک، ا.

۳. بل: ـ، ب.

۴. له: ـ، ا ب.

۵. به: ـ، ب.

۶. ذاته: من ذاته، ب.

۷. به وجود: بوجوده، ب.

الإمكان طبيعة عدميّة، ثمّ قال: والعدم[١] لا يوجد موجوداً. يقال له: هبْ أنّ العدم لا يوجد، فالطّبيعة العدميّة ليست بعدم، فهى لم لا توجد؟

قال: ووجوب الوجود له غير ذاتيّ، بل هو لازم، واللّازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً.

أقول[٢]: هذه قضيّة غير بيّنة ولا صادقة، فإن الشّعاع لازم للنيّر وهو موجد ذات الحرارة، وعن قريب قال هو[٣]: إنّ الشّمس تفعل سواداً وبياضاً[٤] في مادّتين، وجموداً وذوباً في جسمين، وذلك بفعل[٥] شعاعها اللّازم لها. وأيضاً، لازم الحجر أن يكسر الرّأس، وهو الثّقل، ولو كان لازمه الخفّة لما كسر، كالقطن، فإنّهما من حيث الذّات جسمان، وإنّما يختلفان بلازميهما. ولازم النّار أن يحرق، وهو الحرارة.

قال[٦]: وليس للعقل إذاً ما يناسب الصّدور عنه والإيجاد به[٧].

أقول: بلى، له الوجود وهو يناسب ذلك.

قال: وكذلك[٨] كلّ ممكن فله هذا الحكم، فلا موجد للكائنات[٩] إلّا اللّه تعالى الواجب وجوده بذاته، فيجب أن تنسب الممكنات كلّها إليه نسبة واحدة لا بتوسّط نفس وعقل وطبيعة.

أقول: الممكن لا يوجِد من حيث هو ممكن، إنّما يوجد من حيث هو موجود، ولا دليل على امتناع موجوديّته مع أنّ موجوديّته ظاهرة

---

١. والعدم: العدم، ب.
٢. أقول: ـ، ا.
٣. هو: ـ، ب.
٤. وبياضاً: أو بياضاً، ا.
٥. وذلك بفعل: وكذلك يفعل، ب.
٦. قال: ـ، ا.
٧. والإيجاد به: وللإيجاد به، ا؛ والإيجادية، ب.
٨. وكذلك: ولذلك، ب.
٩. موجد للكائنات: يوجد الكائنات، ب.

معلومة لكلّ عاقل. وأمّا قوله: فلا موجد للكائنات[١] إلّا اللّه تعالى، إن أراد به الموجد الأوّل فهو حقّ، وإن أنكر الأسباب[٢] الّتي[٣] هو مسبّبها[٤] فقد خالف العقل. وأمّا قوله: فيجب أن تنسب الممكنات كلّها إليه نسبة واحدة، أقول: معلوم بالبديهة أنّ نسبة حركات الحيوانات وإحراق النّار إلى الموجد الأوّل ليست كنسبة العقل الأوّل إليه، وإلّا[٥] فما معنى أوليّة العقل؟ وهذا الّذي ذهب إليه مذهب مركّب من المذاهب، فإنّه أخذ[٦] من مجبرة أصحاب الملل أنّه لا مؤثر[٧] إلّا اللّه، وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الأوّل، فركب المذهبين.

قال: وأمّا كونه عقلاً فعبارة عن تجرّده عن المادّة، والتّجرّد عن المادّة نفي المادّة عنه. والنّفي المطلق[٨] أو نفي شيء عنه كيف يناسب جوهراً عقليّاً هو من أشرف الموجودات؟ فإذاً ليس في العقل وجهٌ ما يناسب الإيجاب والإبداع، فيجب أن يضاف الكلّ إلى واجب الوجود بذاته.

أقول: أنت[٩] تنفي الوجود والعدم معاً عن الأوّل تعالى، وكذلك كلّ متقابلين وكلّ مترتّبين[١٠]، فكيف[١١] يناسب ذاته نفي شيء عنه؟ وذلك ما لم[١٢] يضرّ المبدئيّة والموجديّة، فكيف ضرّ هٰهنا؟ وأين[١٣] مقدّمات هذه

---

١. موجد للكائنات: يوجد الكائنات، ب.
٢. الأسباب: الإنيات، ب.
٣. التي: الذي، ا ب.
٤. مسببها: سببها، ب.
٥. وإلا: ـ، ب.
٦. فإنه أخذ: فأخذ، ب.
٧. مؤثر: موجد، ب.
٨. المطلق: + عنه، ب.
٩. أنت: إنک، ب.
١٠. مترتبين: مترتب، ب.
١١. فكيف: وكيف، ب.
١٢. لم: ـ، ا ب.

النّتيجة الّتي أوردتها بعد إلغاء، إذ قلت: فيجب أن يضاف الكلّ إلى واجب الوجود؟

قال: قال ابن سينا: الإمكان له طبيعة عدميّة، وهو الهيولىٰ، والوجوب له طبيعة وجوديّة، فيناسب ما له طبيعة وجوديّة، وهو الصّورة، وبما يعقل ذاته مجرّداً عن المادّة ناسب عقلاً مجرّداً عن المادّة أو نفساً كليّة، وبما يعقل[14] الأوّل عقولاً مفارقة ونفوساً مدبّرة. ثمّ هذه المناسبات لا تنحصر في عدد[15] معلوم، فالعقل لا يقضي بانحصار أعدادها في عدد معلوم، لكنّ الرّصد قد دلّ على أنّ الأفلاک تسعة، وقام الدّليل على أنّ لكلّ فلک[16] نفساً ولكلّ نفس عقلاً[17]، فالعقول المفارقة تسعة والنّفوس تسع.

ثمّ اعترض على ذلک فقال: قلت[18]: تعبتم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعاني الدّقيقة الّتي لا[19] يرتضيها الفقيه لنفسه في مظانّ المظنونات ولا يربط[20] بها حكماً من الشّرعيّات، فكيف الحكيم الّذي يتكلّم في أعلى علوم الإلاهيّات؟

أقول: لم يذكر ابن سينا ولا من يجري[21] مجراه هذه الأقاويل على سبيل القطع، بل قالوها على سبيل التّمثيل، ولذلک قالوا في أمثاله: ويشبه أن يكون كذا. وإنّما أوردها ليعرف كلّ من سمع منهم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد وأنّ الكلّ مستند إلى مبدأ واحد مع أنّه ليس

---

۱۳. وأين: وإن هذه، ب.

۱۴. ذاته مجرداً... يعقل: ـ، ا.

۱۵. عدد: ـ، ب.

۱۶. فلک: ذلک، ب.

۱۷. عقلاً: عقل، ا ب.

۱۸. قلت: قلتم، ب.

۱۹. لا: ـ، ب.

۲۰. يربط: يرتبط، ب.

۲۱. يجري: جرى، ب.

مترتّباً[١] في سلسلة علل و معلولات أنّه كيف صدرت[٢] الكثرة من الواحد، ولا يلتفت إلى أمثال هذه التّشنيعات من الجهّال.

قال[٣]: أليس الإمكان قضيّة شاملة لجميع الممكنات؟ فلئن كان العقل الأوّل باعتبار إمكانه مبدِعاً للهيولىٰ الّتي لها طبيعة عدميّة فكلّ موجود ممكن حاله في الإمكان حال العقل الأوّل، فليصلح مبدعاً للهيولىٰ. وإن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأوّل مبدعاً للصّورة الّتي لها طبيعة وجوديّة، فكلّ موجود واجب بالغير حاله في الوجوب بالغير حال العقل الأوّل، فليصلح مبدعاً للصّورة، وليس كذلک.

أقول: الإمكان والوجوب أمران إضافيّان، ويختلفان[٤] بما يضافان إليه، فنسبة إمكان العقل الأوّل إلى إمكان شيء غيره كنسبة العقل الأوّل إلى ذلک الشّيء، وكذلک الوجوب. ومثل هذا القائل مثل من يقول: لوكانت[٥] مجاورة عنصر كالنّار محرقة فلتكن مجاورة عنصر آخر كالماء محرقة، ولو كانت[٦] محاذاة جسم كالشّمس مضيئة فلتكن مجاورة جسم آخر كالجبل مضيئة. ثمّ إنّ قوله: إمكان العقل ووجوبه مبدعان للهيولىٰ والصّورة، افتراء محض وبهتان على ابن سينا، فإنّه لم يقل بهما، إنّما قال: إنّهما أمران يمكن أن يبدع الفاعل الأوّل باعتبارهما ما يشبههما. ونِعْم ما قيل: إذا لَم تستحي فاصنع ما شئتَ.

قال: ولو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتّى يكون العقل الأوّل

---

١. مترتباً: مرتباً، ب.
٢. صدرت: صدر، ا ب.
٣. قال: ـ، ا.
٤. ويختلفان: يختلفان، ب.
٥. كانت: كان، ا ب.
٦. كانت: كان، ا ب.

آخراً والجسم المركّب أوّلاً لم يكن[1] الأمر بذلك المستبعد الّذي قدّره، فإنّ الجسم إنّما يتكثّر بالصّورة والهيولىٰ، والعقل يتكثّر بالوجوب والإمكان، فالصّورة كالوجوب والهيولىٰ كالإمكان. وإذا جاز أن يصدر عن الواجب شيء هو ممكن بذاته وواجب به جاز أن يصدر[2] عنه شيء هو هيولىٰ وصورة ولا يتكثّر الواجب به كما لم يتكثّر بذلك.

أقول: الحكماء لم يرتّبوا الموجودات على حسب ما يقتضيه الهوىٰ والهوس، بل إنّما رتّبوها[3] على ما اقتضاه النّظر الدّقيق العقليّ الّذي لا يصل إليه مثل هذه العقول السّخيفة والأوهام الرّكيكة. ولمّا كان كلّ واحد من الهيولىٰ والصّورة غير منفكّ من الآخر متقدّماً بنوع تقدّمٍ على الآخر على وجه لا يلزم منه دور محال، وكان من المحال أن يصدر شيئان هذا شأنهما في أوّل مراتب الإبداع، أخّروه[4] في التّرتيب إلى مرتبة يمكن إبداعهما فيها[5]، وجعلوا المبدَع الأول موجوداً أقرب إلى الوحدة من غيره إذ[6] لم يمكن إبداع غيره في المرتبة الأولىٰ، وسمّوه عقلاً لمناسبة مفهوم هذا اللّفظ إيّاه.

قال: ونقول: لو كان العقل الأوّل من حيث إمكانه موجباً للهيولىٰ ومن حيث وجوبه موجباً للصّورة لكان الموجود الثّاني بعد العقل الأوّل هو الجسم المركّب من مادّة وصورة، ولكانت المفارقات بعده في الوجود.

---

١. يكن: يمكن، ا.

٢. عن الواجب... يصدر: ـ، ب.

٣. رتبوها: رتبوه، ا ب.

٤. أخروه: أخره، ب.

٥. فيها: فيه، ا ب.

٦. إذ: إذا، ب.

و هذا خلاف ما أوردوه في كتبهم من[1] ترتيب الموجودات.

أقول: إنّهم جعلوا الموجود الثّاني بعد العقل الأوّل جسماً لا وحده ولكن مع مفارق، فإنّ صدورهما معاً في تلك المرتبة ممكن. أمّا قوله: ولكانت المفارقات بعد الجسم في الوجود، فهذا شيء لم يلزم من كلامهم ذلك وما ذهبوا إليه.

قال: وربّما يقول ابن سينا في بعض تعاليقه: إنّ العقل الأوّل بما[2] يعقل ذاته يصدر عنه نفس، وبما يعقل الأوّل يصدر عنه عقل[3].

أقول: وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أوّلاً أنه من حيث وجوبه موجب[4] لصورة جسم و من حيث إمكانه موجب[5] لهيولاه.

قال: وربّما يقول في بعض مصنّفاته: إنّه يصدر عنه نيّف وأربعون عقلاً هي المفارقات.

أقول: إنّه ذكر كما نقل عنه أنّ عدد المفارقات إنّما يعرف برصد الأجرام، والأجرام تثبت بالرّصد ويعلم عدد ما يعرف فيه، فيُحكم أنّها لا تكون أقلّ ممّا وجد. أمّا في جانب الكثرة فلا يعلم أحد أعدادها[6] بالقطع. وقد نُقل عنهم في عدد الأفلاك أقوال مختلفة بحسب أنظارهم المختلفة، وكلّ من القائلين لا يجزم بأنّ العدد الّذي عرفه لا يكون أكثر منه، إنّما جزم بأن لا يكون أقلّ منه. فبعضهم قال بتسعة[7] أفلاك وهم

---

١. من: في، ب.

٢. بما: مما، ب.

٣. عقل: العقل، ا.

٤. موجب: موجباً، ا ب.

٥. موجب: موجباً، ا ب.

٦. أعدادها: عددها، ب.

٧. بتسعة: تسعة، ا.

المقلّون، وبعضهم بنيّف وخمسين وهم المكثرون، وبعضهم فيما بين ذلك. ولو كان لكلّ من السّيّارات فلك وللثّوابت[١] فلك كانت الأفلاك بالعقول[٢] بعدد ذلك، ويجب[٣] أن تزيد العقول على الأفلاك بواحد، لأنّ العقل الأوّل ليس معه فلك. فالّذين قالوا: الأفلاك تسعة، قالوا: العقول عشرة، وعلى هذا القياس.

قال: وقد تخبّط كلامه في هذا الموضع غاية التّخبّط، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم، وصراط مستقيم، ومن تعاطىٰ علم ما فوقه ابتلي بجهل ما تحته.

أقول: كلّ من يتبع فطرة[٤] العقل يحكم بما يكون لعقله إليه طريق، وذلك لا يكون خبطاً[٥]، بل يكون صدقاً. أمّا من يدّعي أنّه يعرف شيئاً ولا يعرفه يكون كلامه متخبّطاً يناقض بعضه بعضاً، ولا يتبعه عاقل، ولا بدّ من أن يظهر جهله وتنكشف[٦] عورته.

قال: ونقول: مثل هذه الوجوه والاعتبارات الّتي في العقل الأوّل لو أوجبت موجودات عقليّة معاً متكثّرة بأعيانها ولم توجب كثرة في ذات العقل[٧] لجاز أن يصدر عن واجب الوجود بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقليّة معاً متكثّرة بأعيانها ولا يوجب ذلك كثرة في واجب الوجود حتّى يقال: بأن يعقل ذاته صدر عنه عقل، وبأن[٨]

---

١. السيارات فلك وللثوابت: الثوابت، ا ب.

٢. كانت الأفلاك بالعقول: والعقول، ب.

٣. ويجب: يجب، ب.

٤. يتبع فطرة: منع نظرة، ا.

٥. خبطاً: خطأ، ب.

٦. تنكشف: يكشف، ا.

٧. العقل: العاقل، ا ب.

٨. وبأن: بأن، ب.

وجب وجوده فاضت عنه نفس، وبأن يعقل[١] العقل الأوّل صدر عنه إمّا صورة، أو هيولىٰ وصورة، إلى غير ذلك من التّحكّمات، فلا يمتاز وجه عن وجه واعتبار عن اعتبار.

أقول: إن كان المبدأ الأوّل واحداً من كلّ وجه لم يكن معه وجوه ولا اعتبارات، فلم يمكن أن يصدر عن واجب الوجود أكثر من واحد. أمّا تعقّل الواجب ذاته، وإن كان في الوجود نفس ذاته، لكن في الاعتبار العقليّ يكون مغايراً لذاته، وذلك الاعتبار لا يكون معه في الرّتبة الأولىٰ، إنّما يكون بعد تعقّل العقل معنى التّعقّل. ونعتبره في واجب الوجود، فنجد هناك اعتباراً عقليّاً لا تتكثّر بذلك ذاته، فنحكم بأنّ العاقل والمعقول والعقل في الوجود واحد. وأمّا الوجوب فهو هناك ليس غير الوجود الّذي لا يمكن رفعه، وهذا الاعتبار إنّما يحدث بعد وجود العقل. وأمّا تعقّل العقل فهو أيضاً بعد ثبوت العقل، فظهر أنّ جميع هذه الاعتبارات ليست[٢] مع الأوّل الحقّ في الرّتبة[٣] الأولىٰ[٤] إنّما حصلت[٥] بعد صدور شيء عنه، والكلام في ذلك الصّدور. أمّا من لم يفهم هذا و جعل المبدأ الأوّل أكثر من واحد، سواءً جعله[٦] ذواتاً كثيرة، أو ذاتاً وصفات كثيرة، أو ذاتاً واعتبارات كثيرة، فهو مستغنٍ عن إثبات عقل أوّل، يحكم كما يشتهي[٧]، أو كما يقصّ عليه القصّاص من المعلّمين

---

١. وبأن يعقل: وما نعقل + (حاشية) وبأن عقل، ب.

٢. ليست: ليس، ا ب.

٣. الرتبة: رتبة، ا ب.

۴. الأولى: الأول، ب.

۵. حصلت: حصل، ا ب.

۶. جعله: جعل، ب.

٧. يشتهي: + أو كما يشتهي، ا.

وغيرهم.

قال: وبوجه آخر، إذا كان واجب الوجود واحداً من كلّ وجه وأوجب عقلاً واحداً من وجه فليوجب العقل أيضاً واحداً من[١] وجه. فإنّه إنّما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه، لا باعتبار ما له بذاته، حتّى يلزم أن يترتّب الوجود من آحاد متسلسلة، لا أعداد[٢] متفاوتة وأعيان مختلفة، والوجود بخلاف[٣] ذلک، فهو خلف.

أقول: إذا صدر عن الواجب الأوّل لم يكن واجباً أوّلاً، بل يكون ممكناً ثانياً بالضّرورة، ولم يكن ذلک الممكن موجوداً لذاته، بل يكون موجوداً لغيره، فيلزم هٰهنا ذات غير موجودة بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها، ولزمت[٤] الكثرة ضرورة[٥]. وإن كان الصّادر شيئاً واحداً، كما إذا انضاف[٦] واحد إلى واحد، حصل انضمام وثنوّة لم يكن في كلّ واحد من الواحدين.

وقوله: العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه، لا باعتبار ما له بذاته، غير صحيح، فإنّ الاعتبار، وإن لم يكن يصلح لأن يكون علّة، يصلح لأن يكون شرطاً فيصدر بسببه عن الواحد[٧] كثرة. وفي لزوم الكثرة بسبب[٨] الاعتبارات سرّ[٩] عظيم في الخليقة عبّر عنه من الحكماء

١. من: + كل، ب.
٢. لا أعداد: الأعداد، ب.
٣. بخلاف: يخالف، ب.
٤. ولزمت: وأما، ب.
٥. ضرورة: فضرورة، ب.
٦. انضاف: انضم، ب.
٧. شرطاً فيصدر بسببه عن الواحد: شرط المصدرية فيحصل، ب.
٨. لزوم الكثرة بسبب: الكثرة بسبب لزوم، ب.
٩. سر: شرط، ب.

فيثاغورس حيث قال: إذا ثبت واحد لزم لا واحد بإزائه فحصل ثنوة[١]، قال: وهذا منشأ الكثرة. ومن أهل الملل زرادشت حيث[٢] قال: إذا صدر عن الأوّل ملك، سمّاه يزدان، حدث من ظلّه شيطان، سمّاه أهرمن، وجعل ذلک الملک مبدأ للخيرات[٣]، وذلک الشّيطان مبدأ للشّرور، فكأنّه جعل الملک طبيعة وجوديّة والشّيطان طبيعة عدميّة. وهذا بعينه كلام هذا القوم[٤] من الحكماء حيث قالوا[٥]: إذا صدر عقل لزم أن يكون هو غير الأوّل، فغيريّته هي ذاته الّتي ليست بموجودة[٦] إلّا من الأوّل.

ولعلّ هذا المصارع نسي ما أخذه من معلّميه من أحكام التّضاد والتّرتّب[٧] حيث نسبوا إلى فيثاغورس أنّه ذهب إلى أنّ مبدأ حصول الكثرة كان تضادّاً[٨]، يعنون أنّه قال بواحد[٩] ولا واحد بإزائه، ثمّ حصل منه ترتّب[١٠]، وهو سائر الأعداد المترتّبة، ثمّ المعدودات. وأنكروا على أرسطاليس أنّه[١١] خالفه فجعل مبدأ حصول الكثرة ترتّباً، يعنون أنّه قال: صدر عن الواحد واحد آخر هو دون الأوّل في الرّتبة والقوّة، ثمّ لزم التّضادّ بعد حصول التّرتب، وهو وجوده وماهيّته العدميّة. والمصارع لم يتفكّر في معاني هذا الكلام، فجاء يشنّع ولا يبالي بما يجري على لسانه وقلمه من غير علم به[١٢]، بل إنّما يريد بذلک تصلّفاً وتسوّقاً[١٣] عند العوامّ.

---

١. ثنوة: تنزه، ب.

٢. حيث: ـ، ب.

٣. للخيرات: الخيرات، ا.

٤. القوم: القائل، ب.

٥. قالوا: قال، ب.

٦. بموجودة: موجوداً، ب.

٧. الترتب: الترتيب + (حاشية) الترتب، ب.

٨. تضاداً: تضاد، ب.

٩. بواحد: واحد، ب.

١٠. ترتب: ترتيب + (حاشية) ترتب، ب.

١١. أنه: حيث أنه، ب.

١٢. علم به: علمه، ب.

قال: وبوجه آخر كما[١٤] لا يجوز أن يصدر الكثير عن الواحد لأنّه يوجب كثرة[١٥] في الموجِب كذلک لا يجوز أن يصدر الواحد عن الواحد لأنّه يوجب وحدة في الموجَب. و إن قيل[١٦]: الكثرة[١٧] في الموجَب لم تكن مستفادة[١٨] من الموجِب، بل من حيث ذاته أنّه ممكن واجب[١٩] بالغير، قيل: الكثرة في الموجب لم تكن باعتبار ذاته، بل كانت[٢٠] باعتبار الإضافة والسّلب، وكثرة الإضافات لا توجب الكثير في الذّات.

أقول: هذا يدلّ على أنّه توهّم أنّهم إذا قالوا: الكثير إذا صدر عن الواحد أوجب فيه كثرة، أرادوا به أنّه إذا صدر عن الواحد أحدث[٢١] بصدوره كثرة في ذات الواحد، وهم إنّما[٢٢] أرادوا[٢٣] به أنّه دلّ على أنّ ذلک الواحد قبل المصدريّة لم يكن واحداً، بل كانت فيه كثرة، وعلى هذا الوهم بنى هذه الشّبهة. والجواب عن باقي كلامه مرّ مراراً عدّة.

قال: وبوجه آخر نقول: لو عقل واجب الوجود اثنين لم يلزم[٢٤] أن يكون من جهتين مختلفتين، فلم إذا أبدع اثنين وجب أن يكون عن جهتين مختلفتين[٢٥]؟ أليس عقله إبداعه عند الرّجل، ولا[٢٦] فرق بين عَقَلَ

---

١٣. تصلفاً وتسوقاً: تعلقاً وتشرفاً، ب.

١٤. كما: -، ب.

١٥. كثرة: الكثرة، ا.

١٦. الكثرة عن الواحد... وإن قيل: الكثرة في الموجب فإن قبول، ب.

١٧. الكثرة: الوحدة، ا.

١٨. مستفادة: مستفاداً، ا ب.

١٩. واجب: وواجب، ب.

٢٠. كانت: كان، ا ب.

٢١. أحدث: حدث، ب.

٢٢. إنما: إنهم، ا.

٢٣. أرادوا: أرادو، ب.

٢٤. لم يلزم: لزم، ب.

٢٥. فلم إذا... مختلفتين: -، ب.

٢٦. ولا: وبما، ب.

وأبْدَعَ؟ فإذا جاز أن يعقل اثنين كليّين جاز أن يبدع اثنين كليّين، إلاّ أن يلزم هذا البديعَ الشّنيع فيقول: لا يعقل إلاّ واحداً كما لا يبدع إلاّ واحداً، ويترك[١] مذهبه أنّه يعقل الأشياء من حيث كليّاتها وأسبابها. وحينئذ يلزمه أن لا يعقل إلاّ ذاته، وذلك أشنع.

أقول: إذا قال: تعقّله لشيء هو إبداعه لذلك الشّيء، فقد جاء جوابه، فإنّه يعقل العقل الأوّل بلا توسّط، ويعقل ما دونه بتوسّطه[٢]، كما قال في الإبداع. والرّجل ما قال: إنّه تعالىٰ لا يبدع غير العقل، كما لم يقل: إنّه لا يعقل غيرالعقل، بل كما قال: إنّه يعقل الأشياء من حيث كليّاتها، فقد قال: إنّه يبدعها بتوسّط مبادئها وأسبابها. وإنّما وقع المصارع في هذا الغلط من سوء فهمه لكلام الرّجل.

قال[٣]: وهٰهنا موضع بحث، وهو أن الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النّفس وعلى سائر الموجودات بأيّ معنى؟ أبالتّواطؤ، أم بالتّشكيك، أم بالاشتراک؟ فإن[٤] كان بالتّواطؤ فليصلح جنساً ولينفصل كلّ نوع بفصل، وذلک هوالتّركيب. وإن كان بالتّشكيک فليصلح عامّاً ولينفصل كلّ نوع بخاصّ لازم، وهو أيضاً تركيب. وإن كان بالاشتراک[٥] فليميّز[٦] بين وحدة ووحدة بالحقائق الذّاتية، فإنّ المشتركَين في الاسم يتباينان بالحقائق والمعاني الذّاتية واللّازمة. وإذا

---

١. ويترک: وترک، ا ب.
٢. بتوسطه: بتوسط، ب.
٣. قال: أقول: ا.
٤. فإن: وإن، ب.
٥. بالاشتراک: باشتراک، ا.
٦. فليميز: فليتميز، ب.

لم يتبيّن[١] التّمايز كان الكلام في وحدة البارئ تعالى لغواً. فلنبيّن ذلك ولنذكر أقسام الوحدة حتّى إذا قلنا: إنّه تعالى واحد لا كالآحاد، كان التّوحيد صرفاً خالصاً[٢].

أقول: إن كانت[٣] الوحدة تطلق بالتّواطؤ لم يلزم تركيب[٤]، إذ ليس كلّ ما يصلح أن يكون جنساً فهو جنس، بل ربما يكون غير ذاتيّ، كالضّاحك و النّائم على الإنسان. وإن كانت تطلق بالتّشكيك و كانت عامّة لم يلزم أيضاً تركيب، بل يجب أن يكون غير ذاتيّ. وكلّ خاصّ يمتاز عن الآخر بحقيقة، كالموجود على الجوهر والعرض. وإن كانت بالاشتراک فليتميّز كلّ وحدة[٥] من الأخرىٰ بما تنسب إليه أو يوصف بها، وهو في مثل قولنا: وحدة الجنس ووحدة النّوع، أو جنس واحد ونوع واحد. فإذاً لم تفد[٦] قسمته شيئاً ممّا قصده. والحقّ أنّها تطلق على الموجودات بالتّواطؤ وبالتّشكيک، ولا تطلق بالاشتراک المحض.

قال: فلنذكر الفصل المعهود في أواخر المسائل، وإذا أعيتکِ جاراتک فعوّلي على ذی بيتک، أعاذنا اللّه عزّ وجلّ[٧] من الخطأ والزّلل.

أقول: يريد بذي بيته معلّميه[٨] الّذين[٩] يتقلّد منهم، ودعاؤه هذا لم يُجَب في حقّه أصلاً.

---

١. يتبين: يتباين، ا.

٢. خالصاً: خاصاً + (حاشية) خ خالصاً، ب.

٣. كانت: كان، ب.

٤. تركيب: تركب، ب.

٥. وحدة: واحد، ا ب.

٦. تفد: تفسد، ب.

٧. عزّ وجلّ: تعالى، ب.

٨. معلميّه: مشايخه، ب.

٩. الذين: الذي، ا.

(المختار الحقّ)

قال في فصل وسمه بالمختار الحقّ: إذا كان مصدر البرهان على إثبات واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته، وتبيّن أنّ الوجود من الأسماء المشتركة لا المتواطئة، وظهر أنّ المشكّكة في حكم المتواطئة أو قسم لا معنى له، انحسم[1] طريق البرهان على ابن سينا ومن تابعه، إذ التّقسيم[2] لا يرد على المشتركة.

أقول: مرّ[3] الجواب فيه، ولم ينحسم الطّريق المسلوك على مثبتيه بتلك الطّريقة أصلاً بما ذكره.

قال: ثمّ منهاج الأنبياء عليهم السّلام[4] على ما نحن نقرّر، فنقول: البارئ تعالىٰ أعرف من أن يُدلّ على وجوده بشيء.

أقول: ما يقول في الخليل عليه السّلام الّذي جعل أفول الكواكب والنّيرين دليلاً على وجود فاطر السّماوات والأرض وحاجّ نمرود بطلوع الشّمس من المشرق في إثباته، أما كان نبيّاً؟ أو ما يقول في نبيّنا عليه السّلام الّذي أمر بالنّظر في آيات الآفاق والأنفس حتّى يتبيّن للنّاظر أنّه الحقّ، أترك فيه منهاج الأنبياء؟ وإنّما ورد في التّنزيل أمثال قوله تعالىٰ {أَفِي اللّهِ شَكٌّ[5]} إشارة إلى وضوح الدّليل على إثباته، وإلاّ لما ذيّل قوله ذلک[6] بقوله[7] {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ} (۱۴ إبراهيم

---

۱. انحسم: وانحسم، ب.

۲. إذ التقسيم: أو التقسيم، ا؛ والتقسيم + (حاشية) إذ خ، ب.

۳. مر: من، ا.

۴. عليهم السّلام: ـ، ب.

۵. شک: شاک، ب.

۶. ذيل قوله ذلک: دل، ب.

١٠).

قال: فالمعرفة للّه تعالىٰ فطرة.

أقول: إن أراد بالفطرة أنّها بديهة فقد خالف العقلاء فيه، وإن لم تكن بديهة فلا بدّ من[٨] أن تكون مكتسبة بنوع من الاكتساب. والمراد من الفطرة هٰهنا هو قابليّة النّفس وسلامتها اللّتان[٩] بهما تصل إلى كمالاتها.

قال: ومن أنكره فقد أنكر نفسه.

أقول: الاستدلال بالنّظر في النّفس على وجوده تعالىٰ مناقض لقوله: البارئ أعرف من أن يدلّ على وجوده بشيء[١٠]، فإنّ النّفس شيء ما.

قال: بل[١١] من أنكره فقد أقرّ به، إذ هو الحاكم المطلق، ومن أنكر أن لا حاكم فقد حكم، فكان[١٢] إنكاره إقراراً ونفيه[١٣] إثباتاً.

أقول: المنكر إمّا أن يقول: لا حاكم، وإمّا أن يقول: ما أدري هل يكون حاكم أم لا، وما أحكم على نفسي بأنّي ما أدري. سلّمنا أنّك حاججت الأوّل بهذا القول السّخيف، فأيّ حيلة لك في إرشاد الثّاني؟ ثمّ إنّ الأوّل لو سلّم لك أنّه حاكم، فمن أين يعرف أنّه حاكم على الإطلاق ما لم تبطل الدّور والتّسلسل؟

قال: وكما أنّ الإمكان في الممكنات كلّها أمر ذاتيّ لها واحتياج الممكن إلىٰ مرجّح أمر ضروريّ، فيستدعي[١٤] محتاجاً إليه غير ممكن،

---

٧. بقوله: + تعالى، ا.

٨. من: ـ، ب.

٩. اللتان: التى التى، ا؛ اللتين، ب.

١٠. بشيء: لشيء، ب.

١١. بل: فإن، ب.

١٢. فكان: وكان، ب.

١٣. ونفيه: أو نفيه، ب.

١٤. فيستدعي: + مرجحاً، ب.

أي غير محتاج إلى غيره.

أقول: لا يعقل الإمكان ما لم يعقل الوجود، فإنّ[١] الإمكان هو إمكان الوجود، وليس هو شيئاً معقولاً بذاته من غير الوجود. وما لم يكن الوجود مشتركاً لا يكون الإمكان مشتركاً، فضلاً عن أن يكون ذاتيّاً لكثرة. وهذا الفصل هو كلام ابن سينا وأتباعه بعينه الّذي زيّفه في أوّل الفصل، فنقله إلى هٰهنا، وأنكر الاستدلال به[٢] واستدلّ بعين دليله. وقد قيل في المثل: آفة[٣] الكذب النّسيان. وهذه الحجّة أيضاً لا تقنع[٤] ما لم يبطل الدّور والتّسلسل، فإنّ احتياج الممكن إلىٰ مرجّح لا يدلّ على كون المرجّح غير محتاج إلى غيره. فانظروا معاشر العقلاء كيف يصارع هذا الرّجل بقوّة[٥] هذا العقل الّذي يستعمله في مصارعة[٦] رجل مثل ابن سينا واعتبروا منه.

قال: كذلک المتنافرات إذا ازدوجت، أو المزدوجات إذا اجتمعت، احتاجت إلى جامع غنيّ على الإطلاق.

أقول: نعم، إن لم يكن اجتماعهما طبعاً. وأيضاً، إن لم يكن اجتماعهما طبعاً واحتاجت[٧] إلى جامع فبأيّ شيء عرفت أنّ ذلك الجامع يجب أن يكون غنيّاً مطلقاً؟

قال: والغنيّ المطلق لا يتحقّق في اثنين، لأنّ كلّ واحد منهما محتاج

---

١. فإن: وإن، ا.

٢. به: ـ، ا.

٣. آفة: إنه، ب.

٤. تقنع: تنفع، ب.

٥. بقوة: بعدة، ب.

٦. مصارعة: مصارعته، ب.

٧. واحتاجت: احتاجت، ا ب.

ومحتاج إليه في أن يكونا[١] اثنين.

أقول: الثّنوة أمر عرض لهما معاً، فهي محتاجة إليهما، وهما غير محتاجَين إليه ولا إلى غيره. فإن[٢] قلت: هما محتاجان في وجود هذه الصّفة، قلتُ: ولم قلت: إنّ احتياجهما في وجود هذا العارض ينافي غناهما؟ فإن اكتفيت بهذا القدر فالمبدأ الأوّل محتاج في مبدأيّته إلى شيء يكون هو مبدأ له، وإذاً لا غنى أصلاً. والغنيّ محتاج إلى موصوف به، وهو محتاج إلى هذه الصّفة حتّى يكون غنيّاً، ومجموع محتاجين لا يكون غنيّاً مطلقاً، فما الحجّة على وجود غنيّ مطلق؟

قال: والغنيّ[٣] المطلق هو الصّمد، فهو اللّه الأحد الصّمد، وذلك هو المذكور في سورة الإخلاص. وعن هذا كان افتتاح دعوة الأنبياء عليهم السّلام بالتّوحيد، أعني قول: لا إله إلا اللّه، إذ الإثبات كان مفروغاً عنه، ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصوراً على التّوحيد فقط. {ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إذَا دُعِيَ اللّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ} (٤٠ غافر ١٢)، {وَ إذَا ذُكِرَ اللّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤمِنُونَ بِالْآخِرَةِ} (٣٩ الزّمر ٤٥)، {وَ إذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوا عَلَىٰ أدْبَارِهِمْ نُفُوراً}(١٧ الإسراء ٤٦). فظهر أنّ الدّعوة[٤] كانت إلى التّوحيد، إذ لا منكر في العالم للإله الصّانع الحكيم، إنّما الإنكار في التّوحيد فقط، والبرهان على التّوحيد ما ذكرنا من أسامي سورة الإخلاص.

أقول: تفسير القرآن أجلّ من أن يستعمل في ميدان المصارعة العقليّة

---

١. يكونا: يكون، ا ب.

٢. فإن: بأن، ب.

٣. والغني: فالغني، ب.

٤. الدعوة: + أولاً، ب.

الصّرفة مع الغير، إنّما يجب أن يتعرّض له بعد تنظيف النّفس عن الأخلاق الذّميمة والشّواغل الخسيسة[1] الّتي منها المنازعة والمصارعة وغير ذلک.

قال: ثمّ الوحدة على أقسام، وحدة هي مصدر العدد ومبدأه، كما نقول: واحد، اثنان، والعدد مركّب منها[2]، وحيثما زاد العدد تنقص[3] نسبة الواحد إليه. والوحدة بهذه المعنى لا تليق بجلال[4] اللّه تعالىٰ، إذ لا يجوز أن يتركّب منه العدد والمعدود.

أقول: الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان، وكذلک الواحد والكثير الّذي يقابله، فإن لم يوصف اللّه بالواحد الّذي يقابل الكثير فكيف يحتجّ بنفي الكثرة عنه تعالىٰ على وحدانيّته؟ لأنّ نفي أحد المتقابلين عن شيء لا يخلو عن أحدهما لا يوجب له وجود شيء غير ما يقابله. وهذه سورة الإخلاص الّتي تمسّک بها في مصارعته إنّما تُثبت وحدته بنفي ما يماثله ممّا يتقدّمه أو يتأخّر عنه أو يكافئه. فإن قيل: الوحدة الّتي تقابل الكثرة ليست بالّتي تتألّف عنها الكثرة، وهو إنّما نفى عن اللّه تعالى الثّانية لا الأولىٰ، قلت: ونفى الأولىٰ أيضاً حيث قال: إنّه تعالى منزّه عن أن يوصف بإحدى المتقابلين.

ثمّ إنّه عدّ وحدات أخرىٰ ونفاها عنه تعالىٰ بأن

قال: و وحدة هي ملازمة للعدد[5] والمعدود، كما نقول في كلّ جملة:

---

١. الخسيسة: الحسية، ب.
٢. منها: منهما، ب.
٣. تنقص: نقص، ا ب.
٤. بجلال: بجناب، ا.
٥. للعدد: العدد، ا.

إنّها واحدة، فإنّ العشرة من حيث أنّها عشرة جملة واحدة، وكما نقول: إنسان واحد، وفرس واحد، وهذه الوحدة أيضاً لا تليق بجلال اللّه تعالىٰ، فليس هو جملة حتّى تتحقّق له وحدة الجملة. وكذلك وحدة النّوع، ووحدة الجنس، ووحدة العين المشار إليها حسّاً وعقلاً. بل الوحدة تطلق[1] عليه تعالىٰ وعلى الموجودات بالاشتراك المحض، وهو واحد لا كالآحاد المذكورة، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة[2] المتقابلتان، واحد بمعنى أنّه يوجد الآحاد، فينفرد بالوحدانيّة، ثمّ أفاضها على خلقه، والوحدة والوجود له من غير ضدّ يضادّه أو ندّ يماثله {فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَاداً وأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} (٢ البقرة ٢٢).

أقول: وهذا من كلام الوعّاظ و الخطباء.

ثمّ **قال:** وأمّا إبداعه للكائنات متكثّرة أو إبداعه بواحده[3] وهو واحد فقد ورد الإلزام على المذهبين جميعاً، فإنّ وجود الكثرة عنه وصدورها منه يوجب تكثّر وجوه واعتبارات في ذاته تعالى، ووجود الواحد عن الواحد يقتضي مناسبة بين الموجِب والموجَب، أو يقتضي اتّحاد الموجَب من كلّ وجه[4]، وكلا الوجهين باطل.

أقول: اعترف هٰهنا بعجزه عن التّفصّي[5] عن هذه المضايق، وهذا انصراع ظاهر قد اعترف به. ثمّ ليت شعري بأيّ دليل عرف أنّ من المبدعات شيئاً هو عقل، أبالبديهة أم بالتّقليد؟ فإنّه عاجز عن إقامة

---

١. تطلق: يقال، ا.

٢. الوحدة والكثرة: الكثرة، ا.

٣. بواحده: واحداً + (حاشية) بواحده خ، ب.

٤. وجه: جهة + (حاشية) وجه خ، ب.

٥. عن التنفصي: ـ، ب.

البرهان بزعمه.

ثمّ قال: بل وكلا[١] الوجهين صحيح، فإنّ عموم الإضافة وخصوصها مذكور في التّنزيل، ومعقول عند أهل العقول[٢]. قال اللّه تعالى: {إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً} (١٩ مريم ٩٣)، وهذا لعموم الإضافة إليه، وقال[٣] عزّ وجلّ: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً} (٢٥ الفرقان ٦٣)، وهذا لخصوص الإضافة إليه.

أقول: حاشا ربّنا أن يكون فيه كثرة، فإنّ صحّة أحد الوجهين هو قول بتكثّر الوجوه والاعتبارات في ذاته[٤]، وهو حكم بصحّته هٰهنا صريحاً. وأمّا عموم الإضافة وخصوصها إنّما يكون بعد ثبوتها، والكلام كان في ثبوتها.

قال: وقد يتخصّص العامّ درجة درجة[٥] إلى أن ينتهي إلىٰ واحد يكون عبداً.

أقول: أصحابه لا يجوّزون حكمه على ذلك الواحد بالعبوديّة المحضة[٦]، بل يقولون: هو واسطة بينه وبين عباده، فهو عبد من الجهة الّتي له بالقياس إلى العباد، ويسمّونها كون المشابهة[٧]، وليس بعبد من الجهة الّتي بالقياس إلى[٨] المعبود، ويسمّونها كون المباينة، وهو الواحد المطلق في نفسه لا بالقياس إلى غيره، ويسمّون هذه الحالة[٩] بكون

---

١. وكلا: وكلي + (حاشية) وكلا خ، ب.

٢. العقول: العقل، ب.

٣. وقال: قال، ب.

٤. في ذاته: بذاته، ا.

٥. درجة: + (حاشية) فدرجة خ، ب.

٦. المحضة: ـ، ب.

٧. المشابهة: المقابلة مشابهة، ا.

٨. العباد ويسمونها... إلى: ـ، ب.

٩. الحالة: الحال، ب.

الوحدة.

قال: كما يعمّ الخاصّ درجة فدرجة إلى أن ينتهي إلى الكلّ.

أقول: التّخصيص والتّعميم[١] متقابلان، وإذا انتهى العامّ[٢] بالتّخصيص إلى[٣] واحد هو عبد وجب أن ينتهي الخاصّ بالتّعميم إلىٰ كثير هو نوع أو جنس، لكن قوله فيما سيأتي[٤]: إنّ حكم الكلّ حكم الرّوح القائم صفّاً وحكم العقل الفعّال، يدلّ على أنّه يعني بالكلّ ذلك[٥] الشّخص الّذي انتهى التّخصيص بزعمه إليه، وهو كما ترى[٦].

قال: فعباد اللّه العلّيون ملائكته المقربون، وحكم الرّوح الّذي يقوم صفّاً والملائكة صفّاً حكم الكلّ مع الأجزاء، أو العقل الأوّل الفعّال مع المفارقات المدبّرات أمراً.

أقول: هذا تخليط[٧] بين ما تقلّده من الفلاسفة وبين ما سمعه من التّنزيل رجماً بالغيب.

قال: وكما أنّ الخصوص والعموم معقولان و مسموعان في العبوديّة، كذلك يجري حكمهما[٨] في الإبداع والخلق وإضافة الرّبوبيّة إلى العباد كقوله[٩] تعالى: {رَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ} (٧ الأعراف ١٢١-١٢٢).

أقول: هذا كلّه أحكام خلقيّة، فأين حكم الإبداع؟

---

١. والتعميم: والعموم، ا.

٢. العام: الغاية، ا.

٣. إلى: ـ، ا.

٤. فيما سيأتى: ـ، ب.

٥. ذلك: ذاك، ا.

٦. وهو كماترى: ـ، ب.

٧. هذا تخليط: يخلط، ا.

٨. حكمهما: حكمها، ا.

٩. كقوله: لقوله، ب.

قال[١]: ثمّ اعلم أنّ ما ورد في الكتب الإلاهيّة من عموم النّسبة وخصوصها فهو أحقّ أن يتبع من قول الفلاسفة: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، وسائر الموجودات تضاف إليه بتوسّط ذلك الواحد على طريق اللّزوم والتّبعيّة، فإنّ نسبة ذلك الواحد إليه أيضاً إذا فتّش عن[٢] حقيقتها كانت نسبة على طريق اللّزوم، فوجود ذلك الواحد عنه من لازم[٣] ذاته، فما الفرق بين القسمين؟

أقول: إن كان يتبع التّنزيل فأين في التّنزيل عقل ونفس وطبيعة وجوهر وعرض ومفارق للمادّة وملابس لها وتواطؤ واشتراك؟ ولم سرق من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله؟ وإذا تتبّع كلامه صار باطلاً، كمن استرق السّمع {فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ} (٧٣ الصّافّات ١٠). ثمّ إنّه وأصحابه لا يجوّزون أن يكون لخلق اللّه[٤] إليه عود إلّا من باب[٥] واحد هو شخص واحد عندهم، وحكموا بأن المعاد هو عود إلى المبدأ، فلم أنكر علىٰ من قال: إن المبدأ من معلول واحد هو أقرب المعلولات إليه؟ لا سيّما ومذهبه أنّ كلّ شخص هٰهنا فله مثال في المفارقات، وكلّ مفارق هناك فله شخص هٰهنا، يُسمّون تلك بالمصادر[٦] وهذه بالمظاهر.

قال: ولم لا يجوز أن يضاف الكلّ إليه على وتيرة واحدة، من غير

---

١. أقول هذا... قال: ـ، ب.

٢. فتش عن: قيس إلى، ب.

٣. من لازم: لازم + (حاشية) لوازم خ، ب.

٤. الله: + تعالى، ا.

٥. باب: ثان، ب.

٦. بالمصادر: المصادر، ا.

فرق بين ما صدر[۱] بالذّات من غير توسّط وبالقصد[۲] الأوّل، لا بـالقصد الثّاني، وبين ما صدر[۳] عنه على خلاف ذلك؟

أقول: ولم لا يجوز أن يكون عود الكلّ إليه وعلم الكلّ على وتـيرة واحدة من غير أن يتّصلوا في سلسلة الإكمال والاسـتكمال والتّـعليم والتّعلّم[۴] بشخص واحد هو الواسطة بين الخلق وخالقهم؟

قال: والسّرّ فيه أنّ الجهة الّتي لها تحتاج الممكنات إلى المبدع هـو وجودها الممكن، والموجودات في هذه الجهة على السّواء، فـلا فـرق بين المجرّد عن المادّة وبين الملابس للـمادّة فـي جهة الإمكـان، ولا في الوجود الممكن، وإنّما يتفاضل القسمان من وجه آخر، فـينبغي أن يكون المبدأ الأوّل مبدأ[۵] للكلّ[۶] على نمط واحد، والمتوسّطات في البين لتفاضل الدّرجات.

أقول له: هٰهنا رجعتَ عمّا قلت: إنّ الوجود يطلق بـالشّركة اللّـفظية على الموجودات، وجعلته مشتركاً بمعنى واحد في الكـلّ. ومـن أيـن عرفت أنّ هٰهنا مجرّداً عن مادّة وملابساً لهـا؟ أمـن التّـنزيل أم[۷] مـن أصحاب[۸] ابن سينا؟ فإذا كان المبدأ للكلّ على نمط واحد فلم لم يكن في المعاد أيضاً على نمط واحد، وعندک أنّ المبدأ والمعاد متطابقان؟ وكيف يتّصل مبدأ سلسلة الوجود بمنتهاه عند أصحابک ومـعلّميک؟

---

۱. صدر: يصدر + (حاشية) صدر خ، ب.
۲. وبالقصد: والقصد، ا.
۳. صدر: يصدر + (حاشية) صدر خ، ب.
۴. والتعلم: والتعليم، ب.
۵. مبدأ: منها، ا.
۶. للكل: الكل، ب.
۷. أم: أو، ب.
۸. أصحاب: ـ، ب.

فقد خرجت[١] عن مذهبهم بالكليّة بهذا القول.

قال: أليس العقل الواهب للصّور يفيض[٢] الصّور على الموادّ المختلفة إفاضة واحدة، ولا تتكثّر ذاته[٣] بتكثّرها، وتكون نسبة جميعها إليه نسبة واحدة، ولا يقال: إنّه من حيث أنّه يصدر عنه بياض في مادّة و سواد في مادّة يحدث له حيثيّتان وجهتان حتّى تتكثّر ذاته بتكثّر الصّور الّتي لا نهاية لها؟ كذلك القول في واجب الوجود لذاته.

أقول: الكلام في الموادّ المختلفة، إنّها من أين جاءت[٤]؟ وكيف صدرت عن مبدأ واحد؟ وإذا صدرت فقد حصلت الكثرة، وحينئذ[٥] سهل الكلام[٦]. والحكيم لم يجعل توسّط العقل في إفاضة الكثرة إلّا لبيان كيفيّة الإفاضة من المبدأ الأوّل[٧]، لا لأنّه يريد أن ينسب الكثرة إلى العقل دون مبدعه الأول.

قال: فإن قيل: إنّ العقل الفعّال ذو وجوه واعتبارات، لأنّه ممكن في ذاته واجب بالموجب[٨]، ويعقل ذاته و علّته و معلوله، إلى غير ذلك من وجوه التّكثّر، بخلاف واجب الوجود لذاته، فإنّه واحد من كلّ وجه، قيل: هذا الاعتذار[٩] ليس يدفع وجه الإلزام، فإن كثرة الصّادر لو أوجبت كثرة في ذات المصدر لتعدّدت الوجوه تعدّد الصّادر[١٠] عنه، ولكانت تلك

---

١. فقد خرجت: ـ، ا.

٢. يفيض: مفيض، ب.

٣. ذاته: ذاتها، ا ب.

٤. إنها من أين جاءت: إن جازت، ب.

٥. وحينئذ: حينئذ، ب.

٦. الكلام: ـ، ب.

٧. الأول: لأول، ا.

٨. بالموجب: + (حاشية) بالواجب خ، ب.

٩. هذا الاعتذار: هذه الاعتبارات، ب.

١٠. الصادر: المصادر، ب.

الوجوه محقّقة في ذاته بلا نهاية، ولا نشكّ[١] أنّ ذات واهب الصّور لم يشتمل على أعداد من الأحيات بلا نهاية. أليس العقل الأوّل، لما كانت في ذاته أحيات محصورة، صدرت عنه موجودات محصورة، مثل[٢] العقول المفارقة والنّفوس المدبّرة للأفلاک، أو كانت[٣] محصورة في ثلاثة أوجُه، فحدثت عنها ثلاثة، عقل و نفس وهيولىٰ على اختلاف المذاهب في هذه المسألة؟

أقول: كثرة الصّادر لم توجب كثرة في ذات المصدر، بل كثرة الصّادر دالّة على كثرة بها يتمّ الصّدور عن مصدر واحد. وإذا فرضت قوابل لا نهاية لها أمكن صدور أمور لا نهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود[٤] كثرة في ذاته. ولعدم فهمه لهذا المعنى جعل يردّد الكلام ويكرّره بعبارات مختلفة يوهم أنّ ذلک حجّة منه على[٥] خصمه. وأما قوله: أو كانت محصورة في ثلاثة أوجُه، فكان من الواجب أن يقول: فحدثت عنها عقل ونفس وطبيعة، لا هيولىٰ، فإنّ أصحاب فيثاغورس الّذي[٦] ينتمي إليه أصحاب المصارع يجعلون المبادئ هذه الثّلاثة فقط، والمشّاؤون لا يقولون بعقل واحد ونفس واحدة وطبيعة واحدة مقيّداً[٧] كلّ واحد منها بلفظ الكليّ.

قال: وبالجملة عُلم من ذلک أنّ نسبة الكلّ إلى واجب الوجود على

---

١. نشک: شک، ب.

٢. مثل: قبل، ا.

٣. أو كانت: + (حاشية) فكانت خ، ب.

٤. وجود: وجوه، ب.

٥. على: ــ، ب.

٦. الذي: الذين، ا.

٧. مقيداً: يقيد، ب.

قضيّة واحدة، يستوي فيها الواحد والكثير، والجوهر والعرض، والمجرّد عن المادّة والملابس لها، {وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (۶۴ التّغابن). اللّهم انفعنا بما علّمتنا وعلّمنا ما[1] تنفعنا به بحقّ[2] المصطفين من عبادك عليهم السّلام.

أقول: هذا تكرار لما سبق، ولم تتقدّم مقدّمات تكون هذه نتيجتها. ولو امتثل الأمر[3] الّذي أمر به أوّلاً، وهو قولهم: إذا بلغ الكلام إلى اللّه فأمسكوا، وأمسك[4] عن هذا الكلام الكثير الّذي لا يفيد شيئاً من المطالب اليقينيّة ولا الجدليّة ولا الإقناعيّة، لكان خيراً له.

---

۱. ما: بما، ا.

۲. به بحق: نحن، ا.

۳. الأمر: للأمر، ا.

۴. وأمسک: لأمسک، ب.

قال المصارع:

المسألة[١] الرّابعة في علم واجب الوجود وتعلّقه بالكليّ والجزئيّ

اعلم[٢] أنّ المتكلّمين قد أثبتوا كون البارئ تعالىٰ[٣] عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النّظر في أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان، وادّعوا علم الضّرورة في أنّ كلّ فعل محكم[٤] متقن انتسب إلى فاعل فيجب[٥] أن يكون فاعله عالماً به من كلّ وجه. وانتقض هذا الحكم على بعضهم، إذ وجدوا الفاعلين في الشّاهد قد انتسب إليهم الفعل من كلّ وجه ولم يكن فاعله عالماً به من كلّ وجه.

أقول: هذه الحكاية من المتكلّمين ليست بصحيحة. فظاهر كلامه مستدرک وهو أنّه قال: أثبت المتكلّمون كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات بالنّظر في أفعاله المحكمة، وهي تدلّ على علم فاعلها. ووجه الخلل فيه أنّ النظر في أفعاله من الجهة المذكورة لا يقتضي إلّا كونه عالماً بأفعاله، وليس جميع المعلومات هي[٦] أفعاله، فإنّ ذاته تعالىٰ من معلوماته وليست بأفعاله، وعند بعض المتكلّمين أفعال العبيد من معلوماته وليست[٧] بأفعاله، وهذان من الموجودات. وأيضاً، المعدومات الممكنة والمحالات من جملة المعلومات وليست من الأفعال.

وأيضاً، النّقض الّذي ذكره[٨] وارد عليه[٩]، وهو أنّ ذلک لا يدلّ إلّا على

---

١. المسألة: ـ، ا.

٢. اعلم: ـ، ا.

٣. تعالىٰ: ـ، ب.

٤. محكم: ـ، ا.

٥. فيجب: يجب، ب.

٦. هي، هو، ا ب.

٧. وليست: وليس، ا ب.

٨. ذكره: ذكروه، ا.

٩. عليه: ـ، ا.

كون الفاعل عالماً بفعله من الوجه الّذي أحكمه وأتقنه، وهو ادّعى أنّه يدلّ على كونه عالماً بفعله من كلّ وجه، وذلك مما لا يقتضيه النّظر، ولا ادّعاه المتكلّمون.

أمّا دليل المتكلّمين على أنّه تعالى عالم بجميع المعلومات هو قولهم: البارئ[١] إمّا أن يعلم جميع ما يصحّ أن يعلم، وإمّا أن لا يعلم شيئاً من ذلك، وإمّا أن يعلم بعض ذلك دون بعض. وأبطلوا القسم الثّالث بكون الجميع إليه متساوي النّسبة من حيث التّعلق العلميّ وعدمه واستحالة ترجّح[٢] بعض الأشياء المتساوية من غير مرجّح، فبقي أحد القسمين الأولين. ثمّ أبطلوا القسم الثّاني بوجوب علمه بأفعاله المحكمة، فبقي القسم الأوّل وهو أنّه[٣] يعلم جميع ما يصحّ أن يعلم، فهو طريقة المتكلّمين في إثبات علمه العامّ دون ما ذكره.

قال: والفلاسفة تنكّبوا هذه الطّريقة[٤]، فبعض القدماء منهم صار[٥] إلى أنّ العلم صورة المعلوم عند العالم، ويستحيل أن يكون للأوّل ذات[٦] وصورة في الذّات فيكون هو وصورة[٧] أو ذو صورة، ويتعالىٰ عن ذلك، بل هذه صفة العقل الأوّل، إذ صور[٨] الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه.

أقول: قوله نقلاً عن القدماء: إنّ العلم صورة المعلوم عندالعالم، ليس

---

١. الباريء: + تعالى، ا.

٢. ترجح: ذلك يترجح، ب.

٣. أنه: + تعالى، ب.

٤. الطريقة: ـ، ا.

٥. صار: يصير + (حاشية) صاروا خ، ب.

٦. ذات: ذاتاً، ب.

٧. وصورة: صورة، ب.

٨. إذ صور: وصور، ب.

على الوجه الّذي قالوه، وعلى[١] وجهه الّذي ينبغي أن يقال ليس بمختصّ[٢] بالقدماء. وعلى تقدير صحّته فالصّورة أعمّ من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته، فإنّ صورة المعلوم تطلق على كليهما. وإذا كان القسم الأوّل محتملاً فلا يلزم من كون الأوّل عالماً بذاته أن يكون هو وصورة أو هو ذو صورة، ولا يصحّ مع احتمال علمه بذاته نفي العلم مطلقاً عنه تعالىٰ. بل المنقول عن القدماء أنّه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بذاته لأنّ العالم[٣] مغاير للمعلوم، ولا مغايرة بينه وبين ذاته، ولا يجوز أن يكون عالماً بغيره لأنّ صورة الغير إنّما صدرت عنه، فلو حصلت فيه لكان هو فاعلاً وقابلاً لشيء واحد، وذلك محال عندهم.

ثمّ إنّه نقل عن ابن سينا مسائل، إحداها

قوله: قال ابن سينا: واجب الوجود بذاته عقل و عاقل ومعقول، وهو واحد في ذاته لا يتكثّر به. أمّا أنّه معقول فلأنّك تعرف أنّ طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تُعقل، وإنّما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادّة ومع[٤] عوارض المادّة، فإنّها من حيث هي[٥] كذلك محسوسة أو متخيّلة، والوجود إذا جُرّد عن هذا العائق[٦] كان وجوداً وماهيّة معقولة، وكلّ ما هو بذاته مجرّد عن المادّة والعوارض المادّية فبما هو مجرّد هو عقل، وبما يعتبر له أنّ هويّته المجرّدة لذاته

---

١. وعلى: ولا هو على، ب.

٢. أن يقال ليس بمختص: ويختص، ب.

٣. العالم: العلم، ب.

٤. ومع: مع، ب.

٥. هي: ــ، ب.

٦. العائق: العلائق، ب.

فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له هويّة مجرّدة فهو عاقل لذاته.

وثانيها قوله: ثمّ قال بعد ذلك: إنّ نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذّات، ولا اثنين في الاعتبار، فإنّه ليس يحصّل[١] الأمرين إلّا أن[٢] له ماهيّة مجرّدة ذاته وأنّ[٣] ماهيّته المجرّدة له، فكونه[٤] عاقلاً[٥] ومعقولاً لا يوجب كثرة البتّة.

وثالثها[٦] أنّه قال: هو مبدأ كلّ وجود[٧]، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التّامّة بأعيانها والموجودات الكائنة والفاسدة بأنواعها[٨] أوّلاً، وبتوسّط ذلك أشخاصها، ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها، بل يعقل كلّ شيء على وجه كليّ، ولا يعزب عنه شيء جزئيّ، ولا تتغيّر ذاته بتغيّر المعلوم.

ورابعها قوله: قال[٩]: ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء، وإلّا كان علمه انفعاليّاً، بل الأشياء تعلم منه وتصدر عنه، فلا يجوز أن يرتسم بشيء[١٠] من معلوماته ومعلولاته، بل يرتسم فيها صورة الوجود بعد أن كان لها إمكان الوجود. فالإمكان لجميع الممكنات كالمادّة لها، والوجود كالصّورة، وواجب الوجود بريء عن طبيعة الإمكان والعدم

---

١. يحصل: تحصيل + (حاشية) يحصل، ب.
٢. أن: أنه، ب.
٣. وأن: + (حاشية) فإن خ، ب.
٤. فكونه: فيكون، ب.
٥. عاقلاً: + لذاته، ب.
٦. وثالثها: وردت المسألتان الثالثة والرابعة في النسختين بعد اعتراض الشهرستاني بالتناقض الأول ورد الطوسي عليه، والظاهر من أصل كتاب المصارعة أن ابتداء الاعتراض لم يقع إلا بعد سرد المسائل الأربع، فقد أثبت ههنا الترتيب الأصلي.
٧. وجود: + (حاشية) موجود خ، ب.
٨. بأنواعها: ـ، ا ب.
٩. قال: وقال، ا.
١٠. بشيء: شيء، ب.

اللّذان[1] هما منبعا الشّرّ.

(الاعتراض)

قال المصارع في فصل سمّاه الاعتراض عليه بالتّناقض في كلامه والنّـقض لمقصوده ومرامه:

التّناقض الأول

قوله: فبما يعتبر أنّه كذا وكذا، فقد نصّ على اعتبارات ثلاثة، حتّى أثبت كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، ثمّ قال بعد ذلک: إنّه لا يوجب ذلک أن يكون اثنين في الاعتبار[2]، فكيف ناقض آخر كلامه أوّله؟

أقول: فرقٌ بين قولنا: هو اثنان في الاعتبار، وبين قولنا: له اعتباران اثنان. فإنّ الأوّل يقتضي التكثّر والثّاني لا يقتضيه، بل يـقتضي أنّـه ذو تكثّر. وابن سينا قال: نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون هو تعالىٰ اثنين في الذّات، ولا أن يكون هو تعالىٰ اثنين في الاعـتبار، ولم يقل: إنّه لا يوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار. والدّليل عـلى ذلک قوله في النّتيجة: فكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب كثرة البتّة، أي في ذاته، فإنّ ذلک هو المطلوب، لا فيما وراء ذاته[3]، أعني الاعتبارات، فـإذاً لم يثبت على ابن سينا هذا التّناقض.

قال المصارع:

التّناقض الثّاني

قال: هو مبدأ[4] كلّ[5] وجود[6]، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهذا يشعر

---

١. اللذان: اللذين، ا؛ الذين، ب.

٢. الاعتبار: الاعتبارات، ب.

٣. ذاته: ذلک، ب.

۴. مبدأ: مكرر فيا.

بأنّه أبدع ثمّ عقل. وقال بعده: علمه وعقله فعليّ لا انفعاليّ[٧]، وهذا يشعر بأنّه عقل ثمّ أبدع. وقال في موضع آخر من كتاب الشّفاء: عقله عين إبداعه وإبداعه عين عقله، فترتفع الاثنينيّة بين العقل والإبداع. وهذا في اللّفظ والمعنى تناقض ظاهر[٨].

أقول: اعتبار[٩] كونه مبدأ للأشياء الّذي هو إضافة ما للعلّة إلى معلولها ليس هو اعتبار صدور الأشياء عنه الّذي هو إضافة المعلول إلى العلّة[١٠]. والمبدئيّة مستلزمة للصّدور، ولا يكون الشّيء مستلزماً لنفسه، وتعقّل مبدئيته للأشياء يقتضي تعقّله للأشياء، فإنّ العلم بالعلّة موجب[١١] للعلم[١٢] بالمعلول، وتعقله للأشياء اقتضاؤه لوجود الأشياء وهو علمه الفعليّ[١٣]. فليس معنى الإبداع إلّا اقتضاء وجود المبدعات. فإذاً عقله عين[١٤] إبداعه في الحقيقة، وإن كان الاعتبار مختلفاً، وليس للعقل تراخٍ[١٥] عن الإبداع ولا بالعكس، والاعتبارات إنّما لزمت من مقايسته بغيره، وتكثّرها لا يقتضي تكثّراً في الذّات، فظهر أنّ توهّم التّناقض غلط.

قال:

التّناقض الثّالث

قوله: هو مبدأ كل وجود[١٦]، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وقوله: يعقل

---

٥. كل: لكل، ب.

٦. وجود: موجود، ا ب.

٧. وهذا يشعر... انفعالي: ـ، ا.

٨. وقال في موضع... ظاهر: ـ، ب.

٩. اعتبار: ـ، ب.

١٠. العلة: علته، ب.

١١. بالعلة موجب: بالعلية حسب + (حاشية) بعد خ، ب.

١٢. للعلم: العلم، ب.

١٣. الفعلي: بالفعل، ا.

١٤. عين: غير + (حاشية) عين خ، ب.

١٥. تراخ: تراخي، ا.

١٦. وجود: + (حاشية) موجود خ، ب.

ذاته لذاته بما يعتبر له أن له هويّة مجرّدة. فقد فسّر العقل بالإبداع في موضع[١]، وهو أمر إيجابي، وفسر العقل بالتّجريد في موضع، وهو أمر سلبيّ، وهذا تهافت لا يهتدى إليه.

أقول: ليس التّجريد[٢] إلّا نفض[٣] ما عدا الذّات عن الذّات، وليس هو سلب الذّات، بل سلب ما عدا الذّات، والإبداع هو اقتضاء الذّات لغيره. فكأنّه[٤] يقول: عقلُ ذاته المجرّدة عن غيره الّتي هي المبدأ للكلّ هو إبداعه للكلّ[٥]، فليس[٦] فيه تهافت ولا تناقض. إنّما التّهافت فيما ذكر أوّلاً أنّ قوله: هو مبدأ كلّ موجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، يشعر بأنّه أبدع ثمّ عقل، وقال هٰهنا: فقد[٧] فسّر العقل بالإبداع، فإن كان بينهما تراخ فكيف جعل الإبداع تفسيره؟ وإن كان هو تفسيره، ولا[٨] بدّ أن يكون هو هو، فكيف يشعر أنّه متأخّر عن تفسيره الّذي هو هو[٩]؟

(النّقض والإلزام)

ثمّ إنّ المصارع اشتغل بالنّقض والإلزام بزعمه،

فقال: وأمّا النّقض والإلزام عليه، أقول: نصصت على اعتبارات ثلاثة في ذات واجب الوجود، وفسّرت كلّ اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدها من الآخر. وهذا تثليث صريح، وتعالى اللّه أن يكون ثالث ثلاثة. وليس هذا تشنيعاً بل إلزام التّكثّر في ذاته من حيث الاعتبار

---

١. في موضع: ـ، ب.

٢. ليس التجريد: التجريد ليس، ا.

٣. نفض: نفي، ا.

٤. فكأنه: وكأنه، ب.

٥. هو إبداعه للكل: ـ، ا.

٦. فليس: وليس، ب.

٧. فقد: هو، ب.

٨. ولا: فلا، ب.

٩. فكيف يشعر... هو هو: ـ، ا.

والاعتبار، كما لزم النّصارى من حيث الأقنوم والأقنوم.

أقول: قوله: نصصت على اعتبارات ثلاثة[١] في ذات واجب الوجود، افتراء وبهتان على ابن سينا، يريد به إلزام التّكثّر في ذاته، فإنّ ابن سينا نصّ على اعتبارات ولم يقل: إنّها[٢] في واجب الوجود، والاعتبار مشتقّ من العبور، والمراد به أخذ الشّيء بالقياس إلى شيء آخر، وذلك الأخذ لا يكون إلّا أمراً عرضيّاً خارجاً عن الذّات. فأوّل[٣] الاعتبارات المذكورة هٰهنا هو قوله: فبما هو مجرّد، وذلك أخذه بالقياس إلى الصّور والأعراض المادّيات من حيث هو منفوض[٤] عنه المادّة ولواحقها[٥] بخلاف الصّور والأعراض. وثانيها قوله: وبما يعتبر له أنّ هويّته المجرّدة لذاته، وذلك أخذه بالقياس إلى الصّور والأعراض المذكورة الّتي تكون لغيرها، وهو المادّة، وهويّة الواجب ليست لشيء[٦] غير ذاتها وحقيقتها. و ثالثها قوله: وبما يعتبر [له] أنّ ذاته له هويّة مجرّدة، وذلك أخذ بالقياس أيضاً إليها، فإنّ ذاتها ليست لها حقائقها[٧] بل تكون حقائقها[٨] موجودة[٩] بمحلّاتها[١٠].

فهذه الاعتبارات[١١] هي أخذ هويّة الواجب من حيث عدم تعلّقها في هويّتها بغيرها، ومن حيث أنّ تلك الهويّة لتلك الهويّة[١٢]، وأنّ تلك

---

١. ثلاثة: ثلاث، ب.

٢. إنها: إنه، ا ب.

٣. فأول: فمأخذ، ا؛ فأخذ، ب.

٤. منفوض: منقوص، ب.

٥. عنه المادة ولواحقها: عنها وعن لواحقها، ا ب.

٦. لشيء: بشيء، ا.

٧. حقائقها: حقائق، ب.

٨. بل تكون حقائقها: ـ، ب.

٩. موجودة: + (حاشية) مجردة خ، ب.

١٠. بمحلاتها: بخلافها، ب.

١١. الاعتبارات: اعتبارات، ا.

١٢. لتلك الهوية: ليست لغيرها، ب.

الهويّة تكون لها تلك الهويّة، والذّات في الكلّ ذات واحدة[1]، والاعتبارات لواحق خارجة عن تلك الذّات. وأمّا النّصارى فيجعلون مجموع ثلاث صفات، هي أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس، إلهاً واحداً، كما يجعل الأشعريّة مجموع ذات وثماني[2] صفات قديمة إلهاً واحداً.

قال: ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبار بأنّ ذلك لا يوجب اثنين في الذّات[3]، لأنّ ما به صحّ اعتذاره حتّى نفى الاثنين، وهو أنّ تحصيل[4] الأمرين أنّ[5] له ماهيّة مجرّدة ذاته[6] وأن ماهيّته المجرّدة له، يرفع ما به كثرة الاعتبارات في ذاته، فما باله وضعها ثلاثه[7] اعتبارات ثمّ رفعها بهذا[8] التّفسير كالنّصارى يضعون التّثليث في الأقانيم ويرفعونه[9] بالتّوحيد في الجوهريّة، فيقولون: واحد[10] بالجوهريّة ثلاثة بالأقنوميّة؟

أقول: إنّه أورد ثلاث صفات اعتباريّة، هي كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، فلذلك بيّن الاعتبارات، ثمّ بين أنّها لا تقتضي كثرة في الذّات، يعني أنّه لا يقول: إنّ الذّات مع الاعتبارات جميعاً هي واجب الوجود، كما قالت النّصارى: إنّ جميع الأقانيم الثّلاثة[11] ذات واحدة، وقالت الأشعريّة: إنّ الذّات واحدة والصّفات ثمان[12] والمجموع إله. وابن سينا

---

١. واحدة: واحد، ب.

٢. وثماني: وثمانية، ا؛ وثلاث، ب.

٣. الذات: ـ، ا.

٤. تحصيل: يحصل، ا ب.

٥. أن: أنه، ب.

٦. ذاته: + (حاشية) وهي ذاته خ، ب.

٧. ثلاثة: ثلاث، ب.

٨. بهذا: لهذا، ا.

٩. ويرفعونه: + (حاشية) ثم يرفعونه خ، ب.

١٠. واحد: إنه واحد، ا.

١١. الثلاثة: الثلاث، ب.

١٢. ثمان: ثمانية، ا ب.

يجوّز اعتبارات وسلوباً لا نهاية لها تقتضي[١] صفات كلّها خارجة عن الذّات، فإذاً الفرق ظاهر.

قال: وما زاد ابن سينا فيهذا البيان[٢] إلاّ إشكالاً على إشكال، فإنّه أدرج لفظ الماهيّة فيه، فأوهم أنّ له وجوداً وماهيّة أوجبت[٣] أن تكون مجرّدة لذاتها[٤]، وتجرّدها تعقّلها، وتعقّلها[٥] إبداعها، فإن كان الوجود والماهيّة والتّجريد والتّعقّل والإبداع عبارات مترادفة فليقم بعضها مقام البعض حتّى يقال: إنّ التّجريد[٦] تعقّل والتّعقّل إبداع فالتّجريد إبداع. وإن كانت العبارات متباينة فلتدلّ كلّ عبارة على معنى لا تدلّ عليه العبارة الأخرى، وذلک تكثّر.

أقول: الذّات واحدة والاعتبارات مختلفة والتّكثّر ليس فيالذّات، بل فيالأشياء الخارجة من الذّات الّتي تكون الاعتبارات بحسبها، وأنت تقول: ﴿لِلّٰهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾ (٧ الأعراف ١٨٠) مسمّاها[٧] واحد، ولا يقوم بعضها مقام بعض لاختلاف مدلولاتها، ولا توجب كثرتها تكثّر الذّات.

قال: وأقول من رأس: أنت مطالب[٨] من جهة بعض أصحابک بإثبات كون واجب الوجود[٩] عالماً عاقلاً ومعلوماً معقولاً، وما شرعت فيالبرهان عليه إلاّ بقولک: هو معقول الماهيّة، فإنّ طبيعة الوجود

---

١. تقتضي: بمقتضى، ب.

٢. فيهذا البيان: ـ، ا.

٣. أوجبت: أوجب، ب.

٤. لذاتها: لذاته تعالى، ا.

٥. تعقلها وتعقلها: تعلقها وتعلقها، ا؛ + (حاشية) تعلقها خ، ب.

٦. التجريد: التجرد، ا.

٧. مسماها: فسماها، ب.

٨. مطالب: + (حاشية) تطالب خ، ب.

٩. واجب الوجود: الواجب، ب.

وأقسامه لا تمتنع[۱] أن تعقل، وهذه مصادرة على المطلوب، فإنّ النّزاع واقع فيه والخلاف قائم[۲] عليه.

أقول: يريد ببعض أصحابک قدماء الفلاسفة الّذين حكى عنهم ما مرّ، والبرهان عليه أنّ الموجود إن امتنع لذاته أن يعقل فلم يمكن أن يعقل موجود[۳]، لكن بعض الموجودات معقول، فالموجود[۴] لم يمتنع لذاته أن يعقل. ولمّا حقّقت ماهيّة الإدراک وجدت أنّها تكون بحصول صورة ما، أو مع حصول صورة ما توجد عند شيء أو عند آلة لذلک الشّيء على وجه خاصّ بيّنوه، فسمّوا هذه الحالة بالإدراک وذلک الشّيء بالمدرِک[۵] وذات تلک الصّورة بالمدرَک[۶]، ووجدوا الصّورة إمّا نفس ما هو متحقّق في نفس الأمر وإمّا صورة مساوية لها، وأيضاً، إمّا صورة مكتنفة بالعوارض المادّيّة أو مجرّدة عنها، والمدرکَ إمّا ذاتاً تدرک[۷] بغير آلة وإمّا ذاتاً تدرک بآلة، وسمّوا الصّورة المجرّدة الحاصلة لشيء[۸] بالمعقول[۹] سواء كانت الصّورة نفس المدرک أو صورته[۱۰]، وهي حاصلة لذاتها أو لغيرها[۱۱]، ومدرِكَها من غير آلة بالعاقل والعقل، والصّورة المكتنفة بالعوارض محسوسة أو متخيَّلة أو موهومة ومدركها بالحاسّ أو المتخيِّل أو المتوهِّم، وهو نفس، وإنّما يجرّدها العقل. ولمّا

---

۱. تمتنع: تمنع، ب.

۲. قائم: واقع + (حاشية) قائم خ، ب.

۳. موجود: موجوداً، ب.

۴. فالموجود: فالوجود، ب.

۵. بالمدرک: المدرک، ا.

۶. بالمدرک: المدرک، ا.

۷. تدرک: ـ ب.

۸. الحاصلة لشيء: ـ، ب.

۹. بالمعقول: المعقول، ا.

۱۰. صورته: صورتها، ا ب.

۱۱. وهي حاصلة لذاتها أو لغيرها: ـ، ب.

كان وجود الواجب مجرّداً حاصلاً له لذاته[1] حكم عليه أنّه معقول. فهذا البرهان مذكور في كتبهم، فإن لم يقف عليه المصارع فذاک[2] إليه.

وأمّا قوله: هذه مصادرة على المطلوب، فليس بشيء، لأنّ المطلوب هو كون الواجب معقولاً، والدّليل عليه كون وجوده المجرّد حاصلاً له[3]، ولم يتمسّک في كون وجود المجرّد حاصلاً له[4] بكون الواجب معقولاً، فلم[5] يكن مصادرة. ولعلّه فهم من معنى المصادرة على المطلوب غير ما أشار إليه المنطقيّون، فإنّي وجدت جميع المواضع الّتي ادّعى فيها المصادرة لم يكن فيها مقدّمة مطلوبه[6] هي المطلوب أو مبنيّة[7] على المطلوب.

قال: وأولئک الأصحاب يمنعون أن يُعقل وأن يَعقل، فإنّ التّعقل ارتسام العقل بصورة المعقول، وتعالى الحقّ أن يكون ذا صورة فيُعقل، سواء كانت الصّورة جسمانيّة أو ماهيّة غير جسمانيّة، وتعالىٰ[8] أن يَعقل حتّى يكون هو وصورة[9]، بل يكون هو فوق أن يَعلم و يُعلم. وأنت ابتدأت البرهان بأن يُعلم حتّى تثبت أن يَعلم، وهم ناقشوک في الأظهر، فكيف تستدلّ عليهم بالأخفى على الأظهر؟

أقول: ما عليه من منْع غيره فيما[10] قام له برهان عليه؟

وأمّا قوله نيابة عنهم[11]: إن التّعقّل[12] ارتسام العقل بصورة المعقول،

---

۱. حاصلاً له لذاته: ـ، ب.

۲. فذاک: فذلک، ا.

۳. وجوده المجرد حاصلاً له: الموجود معقولاً، ب.

۴. وجوده المجرد حاصلاً له: الموجود معقولاً، ب.

۵. فلم: ولم، ا.

۶. مطلوبه: مطلوب، ب.

۷. مبنية: مبنياً، ا.

۸. وتعالى: + الله، ب.

۹. وصورة: صورة، ب.

۱۰. فيما: فلما، ا.

۱۱. نيابة عنهم: ينازعهم، ب.

۱۲. التعقل: العقل + (حاشية) التعقل ظ، ب.

وتعالىٰ[١] الحقّ أن يكون ذا صورة فيُعقل، فليس بشيء، لأنّ المراد بالصّورة الهويّة والحقيقة[٢]، ولو لم يكن للحقّ هويّة لم يمكن أن يطلق عليه لفظ هو، ولو لم يكن له حقيقة لم يمكن أن يطلق عليه الحقّ.

وقوله: وتعالىٰ أن يعقل حتّى يكون هو وصورة، أيضاً ليس بضارّ إذا كانت الصّورة غيره، فإذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره، ولا يضرّ ذلك في توحيده، لكنّه أراد هٰهنا بصورة المعقول نفس العاقل لا صورة تغايره[٣]. وابن سينا لم يستدلّ بالأخفىٰ على الأظهر، لأنّه أقام البرهان على أنّ كلّ موجود فهو[٤] لذاته يمكن أن يعقل، وإنّما يعقل عند تجريده[٥]، والحكم العامّ أظهر من الحكم الخاصّ، ثمّ استدلّ بمعقوليّته على عاقليّته بكون هويّته له، ولا شكّ أن تعقّل هذا أدقّ من الاوّل.

قال[٦]: ثمّ دع كلامهم خلف قاف، وارجع إلى ما هو شافٍ كاف.

أقول: ما أبرد هذا السّجع الخالي عن الفائدة، وإنّما يورد أمثاله عن[٧] عادته المستفادة من صناعة التّذكير، فإنّهم يكثرون من الأسجاع. وقد قيل: من كثر كلامه كثر سَقَطُه.

قال: إنّك[٨] أخذت الوجود بالعموم والتّواطؤ موضوعاً وحكمت عليه حكماً عامّاً محمولاً، فمن قال: إنّ الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتّشكيك الّذي هو في حكم الاشتراك، لا

---

١. وتعالىٰ: فتعالى، ا ب.

٢. والحقيقة: الحقيقية، ب.

٣. لكنه أراد... تغايره: ــ، ب.

٤. فهو: فله، ب.

٥. وإنما يعقل عند تجريده: ــ، ب.

٦. قال: ثم قال، ب.

٧. عن: من، ا.

٨. إنك: ثم إنك، ا.

يسلم عموم هذا الحكم. هذا كمن حكم على العين بأنّها باصرة لا يسلم له تعميم[١] الحكم في قرص الشّمس.

أقول: لمّا لم يفهم الرّجل معنى التّشكيك جعله تارة[٢] في حكم التّواطؤ، وألزم منه التّركيب، وتارة في حكم الاشتراك في منع[٣] الحمل على ما تحته بما حمل عليه. وأما كون الوجود مشتركاً فمذهبه ومذهب الأشاعرة والنّفاة من المتكلّمين، وذلك لا يكون حجّة على ابن سينا، ولم يقُم له ولا لهم برهان عليه.

قال: وأنت، وإن اعتقدت في الوجود نوع عموم، فقد أخرجته في حقّ واجب الوجود عن سائر الموجودات إخراجاً أبعد تبايناً من الباصرة[٤] وقرص الشّمس. فما أنكرت أنّ هذا الحكم لا يعمّه[٥] عموم سائر الموجودات؟

أقول: إنّه لم يجعل في الوجود العامّ هذا البعد، إنّما حصل[٦] في أقسامه، وذلك أنّ البعد يكون بين شيئين، ولا يعقل في شيء واحد بُعد، وتباعد الأقسام لا يقتضي منع حمل ما يُحمل على المشترک عليها.

قال: وشيء آخر، وهو أنّک انتصبت لإثبات أن يَعقل، وتصدّيت لبيان أنّه لا يمتنع أن يُعقل، وإذا[٧] لا يمتنع لا يجب أن يُعقل ما لم يقرن به دليل آخر.

---

١. تعميم: + (حاشية) هذا، ب.

٢. تارة: بأنه، ب.

٣. منع: منعه، ب.

٤. الباصرة: + (حاشية) العين، ب.

٥. يعمه: يعم، ب.

٦. حصل: جعل، ا ب.

٧. وإذا: وإذ، ا ب.

أقول[1]: (نسخة ا) إنّه بيّن أنّ الوجود بما هو وجـود ليس بـممتنع أن يُعقل إذا لم يكن هناك عائق، و أراد بمعنى التّجرد عدم العائق، فصحّ له أنّ كلّ موجود مجرّد أمكن تعقّله، وهو لا يريد بكونه معقولاً غير ذلک، وهو لم يدّع أنّه يجب أن يُعقل حتّى يحتاج إلى إقامة دليل عـليه، لأنّ خروج ما أمكن إلى الفعل ليس بمحال، وهو تأثُّر ما في الخـارج مـمّا يخرجه من القوّة إلى الفعل، لأنّ الشّيء بذاته يستحيل أن يـخرج مـن القوّة إلى الفعل.

(نسخة ب) يكفي فيه اقتران مقدّمة أخرىٰ، و هو أنّ كل ما أمكن في واجب الوجود وجب، لأنّ خروج ما أمكن إلى الفعل ليس بمحال، و هو تأثُّر ما في الخارج ممّا يخرجه من القوّة إلى الفعل، لأنّ الشّيء بذاتـه يستحيل أن يخرج من القوّة إلى الفعل، وتأثّر الواجب عن غيره محال. وهذا البيان قد فرغ عنه.

(النّسختان) **قال**: وإذا وجب أن يُعقل لا يلزم منه أن يَعقل. فلا بدّ من دليل آخر، وما سمعنا منک دليلاً إلّا قولک: وإنّما يعرض لها أن لا تُعقل إذا كانت في المادّة. قيل: وليس العارض مقصوراً على الكون في المادّة، بل ربما يكون عارض آخر.

أقول: (نسخة ا) دليله أنّ المراد من العاقل هو ذات يحصل لها[2] صورة مجرّدة هي معقولة[3] سواء كانت تلک الصّورة نفس حقيقتها أو غيرها، ولمّا تبيّن أنّ ذاته تعالى معقولة وهي حاصلة لنفسها تبيّن أنّها عـاقلة.

---

۱. أقول: ـ، ا.

۲. لها: له، ا.

۳. معقولة: معقول، ا.

وأمّا كون العارض مقصوراً على المادّة فلما ذكرنا فيما مرّ أن أسباب التّعدد والتّشخص والتّغير للمعنى المعقول الواحد هي المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان الموجبة لتغيّر ذلك المعنى و تكثّرها و تعرّضها للفناء[١] والاستحالة، وهي الّتي تُخرج المعنى المعقول عن أن يكون معقولاً وعن أن يمكن أن يحدّ أو يرسم أو يقام عليه برهان أو يدرك إلّا بآلة مناسبة لها مثل حسّ أو خيال أو وهم.

(نسخة ب) هذه المطالبة بالدّليل تليق بالمقام الأوّل أيضاً دون الثّاني. وقد ذكرنا فيما مرّ أنّ أسباب التّعدّد والتّشخّص للمعنى المعقول الواحد هي المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان الموجبة لتغيّر ذلك المعنى المعقول عن أن يكون معقولاً وعن أن يمكن أن يحدّ أو يرسم أو يقام عليه برهان أو[٢] يدرك إلّا بآلة مناسبة لها مثل حسّ أو خيال أو وهم.

(النّسختان) والعوارض الّتي لا تجعل المعنى متكثّراً ولا[٣] متغيّراً لا تخرجها[٤] عن المعقوليّة، فإنّ[٥] المعاني المعقولة المؤلّفة أو المجتمعة من معانٍ[٦] أخرى[٧] معقولة أو الّتي يلزمها أو يعرضها معقولات أخرى لا تخرج عن كونها معقولة[٨]. وإذ كان هذا[٩] هكذا انحصرت[١٠] الموانع عن

---

١. للفناء: للمعنا، ا.

٢. أو: + لا، ب.

٣. ولا: أو لا، ا.

٤. لا تخرجها: ألا تخرجوا، ا؛ تخرجها، ب.

٥. فإن: وإن، ا.

٦. معان: معاني، ا.

٧. أخرى: أخر، ب.

٨. أو التي يلزمها... معقولة: ـ، ب.

٩. هذا: ـ، ب.

١٠. انحصرت: انحصبت، ا.

المعقوليّة في الكون في المادّة والاكتناف بعوارضها[١] المذكورة. وهذا ممّا لا يصل تفطّن أمثال المصارع إليه، لأنّه لا يأتي[٢] البيت من بابه، بل يأتي من ورائه[٣].

قال: وكما أنّ[٤] المحسوس لا يرتسم في العقل من حيث هو محسوس، أي في مادّة، كذلک المعقول لا يرتسم في الحسّ من حيث هو معقول، أي[٥] لا في مادّة، فمن يتعالىٰ جلاله عن الارتسام بشيء يتعالىٰ أيضاً عن ارتسام شيء به[٦].

أقول: أمّا الحكم بأنّ المحسوس لا يرتسم في العقل ولا المعقول في الحسّ فصحيح، وأمّا ما أورده في موضع النّتيجة فليس نتيجة لذلک، وإنّما هو تمثيل خطابيّ غير مسلّم أورده في موضع إيراد النّقض على من يقول: ليس المانع لكون الشيء معقولاً غير المادّة.

قال: وكما[٧] لا يدرک الشّيء لشدّة خفائه[٨] كذلک لا يدرک لشدّة ظهوره.

أقول: إن أراد بالإدراک الإدراک[٩] الحسّي فمسلّم، وإلّا فممنوع.

قال: فلم يكن المانع هو المادّة أو علائق المادّة، فبطل قوله: إنّ طبيعة الوجود بما هو موجود لا يمتنع عليها أن تُعقل، وبطل حصر الموانع في المادّة وعلائقها، وعاد الطّلب جَذَعاً، والدّست قائم[١٠] بينک و بين

---

١. بعوارضها: لعوارضها، ب.
٢. يأتي: يتأتى، ا.
٣. ورائه: وراءه، ب.
٤. وكما أن: وكان، ا.
٥. أي: ــ، ب.
٦. به: فيه، ب.
٧. وكما: كما، ب.
٨. خفائه: خفاؤه، ب.
٩. الإدراک: ــ، ب.
١٠. قائم: قائماً، ا ب، + (حاشية) خ قائم، ب.

أصحابك إلى أن نصل[١] إلى الكليّ والجزئيّ.

أقول: بأيّ نقض أوردت عُلم[٢] أنّ المانع ليس هو المادّة وتوابعه فقط، حتّى أوردت هذه النّتيجة؟ ومن أيّ دليل أوردت يبطل أنّ[٣] طبيعة الوجود ممكنة التّعقّل؟ وهب أنّك أوردت نقضاً فلم يرد[٤] بذلك الإيراد[٥] مانع آخر ينضاف إلى المادّة، فلا يبطل بذلك[٦] كون طبيعة الوجود ممكنة التّعقّل. وإذا فُهم البرهان الّذي أشرنا إليه لا يبقى للطّلب معه[٧] وجه أصلاً، ولم يبق للطّالب دست، فهات[٨] حديث الكليّ والجزئيّ.

قال: وربما تمسّك[٩] أولئك القوم بأن قالوا: لو كان له علم لم يخل[١٠] من أحد أمرين[١١]، إمّا أن يكون كليّاً أو جزئيّاً، ولو كان كليّاً لما تُصوّر أن يكون فعليّاً، فإنّ المتكوّن بالكليّ يجب أن يكون كليّاً، كما أنّ المتكوّن بالعلم الجزئيّ يجب أن يكون جزئيّاً، ولا كليّ في الأعيان البتّة، فما به حدث لم يحدث على الوجه الّذي أحدث به، وما أحدث به لم يكن على[١٢] الّذي حدث. وإن كان علمه جزئيّاً وجب أن يتغيّر بتغيّر المعلوم، فإنّ العلم بأن سيقدم[١٣] زيد لا يبقى مع العلم بأن قد[١٤] قدم، فما الجواب عن

---

١. نصل: فصل، ا.
٢. علم: عليه، ب.
٣. يبطل أن: بطلان كون، ب.
٤. يرد: يزد، ب.
٥. الإيراد: إيراد، ب.
٦. بذلك: به، ب.
٧. معه: إليه، ب.
٨. فهات: فبان، ب.
٩. تمسك: + (حاشية) يتمسك خ، ب.
١٠. لم يخل: لا يخلو + (حاشية) لم يخل خ، ب.
١١. أمرين: الأمرين، ب.
١٢. على: ـ، ب.
١٣. سيقدم: يقدم، ا.
١٤. قد: ـ، ب.

هذا الشّكّ؟

أقول: أراد بأولئک القوم قدماء الفلاسفة، فاحتال بنيابتهم حيلة[١] أخرىٰ، وذلک أنّ المصارع لا بدّ له[٢] من حيل في المصارعة كالشّغزبيّة[٣] وغيرها. وجوابه أن علمه يكون كليّاً ويكون جزئيّاً، ولا منافاة بينهما إذ هو عالم بكلّ ما يصحّ أن يُعلم.

وقوله: لو كان كليّاً لما تصوّر أن يكون فعليّاً لأنّ الصّادر عنه يكون كليّاً ولا كليّ في الأعيان، بناء على قواعده الباطلة، فإنّ الكليّ الطّبيعيّ موجود قبل الكثرة ومع الكثرة وبعد الكثرة، والكليّ العقليّ موجود في الأعيان في العقول، وإنّما أفاضه[٤] الواجب عليها[٥].

وقوله[٦]: وإن كان علمه جزئيّاً وجب أن يتغيّر بتغيّر المعلوم، أيضاً مستدرک، فإنّه ليس كلّ جزئيّ متغيّراً، فإنّ العقل الأوّل جزئيّ وليس بمتغيّر، والجزئيّ الّذي يتغيّر هو الجزئيّ الزّمانيّ من حيث هو زمانيّ[٧]، وليس هو ممّا يصدر عنه تعالىٰ بغير واسطة، إنّما يصدر عنه بوسائط، وعلمه به يكون جارياً مجرى وجوده عنه، فإنّ العلم بوجود العلل يقتضي العلم بوجود[٨] معلولاتها، و[العلم] بوجود معلولاتها يقتضي العلم بوجود[٩] معلولات معلولاتها، وهلمّ جرّاً إلى المعلولات الأخيرة.

قال: ونحن نقول: قولک بأنّ الأوّل بما هو مجرّد عن المادّة عقل،

---

١. حيلة: حملة، ا.
٢. بد له: يذكر، ب.
٣. كالشغزبية: كالشعرية، ب.
٤. أفاضه: أفاض، ا.
٥. ومع الكثرة... عليها: وبعدها، ب.
٦. وقوله: قوله، ا.
٧. من حيث هو زماني: ـ، ب.
٨. العلم بوجود: وجود، ب.
٩. العلم بوجود: وجود، ب.

فالتّجريد عن المادّة[1] كالتّنزيه عن الجسميّة وكالتّقديس عن سمات الجواهر والأعراض، فلم قلت: إنّه إذا لم يكن في مادّة وجب أن يكون عقلاً[2]، أي علماً وعالماً؟ وهذا لأن التّجريد عن المادّة صفة سلبيّة، وسلب المادّة عن الشّيء لِم أوجب كونه علماً أو عالماً؟ وهو كسلب ما لا يليق بجلاله لم يوجب[3] إثبات[4] كونه عالماً[5].

أقول: قد ثبت في الأوّل أنّه تعالىٰ لا يجوز أن يكون فيه شيء بالقوّة[6]، وثبت أنّه وجود محض، فإذا انضاف إليه التّجريد عن المادّة أوجب كونه عقلاً، وباقي كلامه تكرار بغير فائدة.

قال: ثمّ نقول: أثبتَّ اعتبارات في الواجب من كونه[7] عقلاً و عاقلاً ومعقولاً، وأثبتَّ اعتبارات في العقل الأوّل من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره، وهو[8] أيضاً عقل[9] لأنّه مجرّد عن المادّة، وعاقل ومعقول لذاته، لأنّ عقليّته له ذاتيّة وماهيّته له لا بغيره، فالّذي[10] اكتسب من غيره وجوده لا ماهيّته، فإن كانت[11] تلك الاعتبارات لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود فلِم أوجبت الكثرة في ذات العقل الأوّل، والسّلب كالسّلب والإضافة كالإضافة؟ وإن أوجبت الكثرة في العقل الأوّل فلتوجب في[12]

---

١. المادة: + كلية، ب.

٢. عقلاً: + (حاشية) وعاقلاً خ، ب.

٣. يوجب: + (حاشية) ولا يوجب كونه عالماً خ، ب.

٤. إثبات: أسباب، ا ب.

٥. عالماً: علة لها، ب.

٦. لا يجوز أن يكون فيه شيء بالقوة: مجرد عن المادة وعلائقها، ا.

٧. من كونه: ـ، ا.

٨. وهو: + (حاشية) هذا خ، ب.

٩. عقل: + محض، ب.

١٠. فالذي: والذي، ب.

١١. كانت: + (حاشية) بذاته خ، ب.

١٢. في: + (حاشية) ذات خ، ب.

واجب الوجود، ويلزم على ذلک أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود إبداعاً واختراعاً ولا يوجب صدورها عنه كثرة ما، أو[1] لا تضاف إلى العقل الأوّل كما لا تضاف إلى واجب الوجود، وهذا ممّا لا جواب عنه[2] قطعاً.

أقول: كأن المصارع يوسوس في بعض الأوقات، وهذا قد ذكره غير مرّة في باب كيفيّة صدور الأشياء من الأوّل تعالىٰ، وليس له تعلّق بمسألة العالميّة، فكرّره هٰهنا من غير فائدة، وقد ذكرنا جوابه[3] في كلّ موضع أورده، فلا وجه لإعادته.

قال: وأمّا قوله: هو مبدأ كلّ وجود[4]، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، فالسّؤال عليه: إنّه عقل ثمّ أبدع، أم أبدع ثمّ عقل، أم عقل و أبدع[5] معاً، أم كان عقله إبداعه وإبداعه عقله[6]؟ فإن قال: عقل ثمّ أبدع، لزم أن يكون المبدَع شيئاً أو تقدير شيء حتّى يبدعه، ويتعالىٰ أن يكون معه شيء أو تقدير شيء. وإن قال: أبدع ثمّ عقل، لزم أن يكون عقله[7] انفعاليّاً لا فعليّاً. وإن قال: عقل وأبدع معاً، فلم يبدع ما عقل ولم يعقل ما أبدع، وبطل قوله: فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له.

أقول: بطلان هذه الأقسام لا يبطل قوله: يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، إذا كان الحقّ عند ابن سينا ما سيقول المصارع، فقوله هٰهنا: وبطل قوله،

---

١. أو: إذ، ب.
٢. عنه: له، ب.
٣. جوابه: له جواباً، ب.
۴. وجود: موجود، ب.
۵. عقل وأبدع: أبدع وعقل، ا.
۶. عقله: عقلاً، ا.
٧. عقله: عقلاً، ب.

باطل.

قال: وإن قال: عقله إبداعه وإبداعه عقله، وهذا مذهب الرّجل، فيلزم عليه أشياء، منها أنّ العقل والإبداع إن كانا مترادفين فليقل: أبدع ذاته، بمعنى أنه عقل ذاته.

أقول: ليس يجب من كون عقله إبداعه وإبداعه عقله كون الاسمين مترادفين، فإنّ الاسمين يشتملان على ذات مع اعتبارين. والعقل أعمّ من الإبداع، فإنّه يعقل ذاته ويعقل غيره، ولا يبدع إلا غيره.

قال: ومنها أن العقل قد يكون كليّاً وقد يكون جزئيّاً، فليقل: إنّ الإبداع قد يكون كليّاً وقد يكون جزئيّاً[۱].

أقول: العقل بمعنى المعقول قد يكون كليّاً وقد يكون جزئيّاً. أمّا العقل بالمعنى المطلق على الأوّل لا ينقسم بالكليّ والجزئي، وهذا الغلط من باب اشتراک الاسم.

قال: ومنها أنّه يبطل قوله: إنّه مبدأ كلّ وجود[۲]، فيعقل من ذاته ما هو[۳] مبدأ له، فإنّ تقديره يكون: يعقل كلّ موجود، فيعقل ما هو عاقل له، وهذا تهافت.

أقول: هذا على تقدير التّرادف، وقد مرّ بطلانه[۴].

قال: ومنها أنّه يبطل قوله: إنّه يعقل الموجودات التّامّة بأعيانها، والكائنة الفاسدة بأنواعها[۵] وبتوسّط ذلک أشخاصها، فإنّ الأعيان

---

۱. وقد يكون جزئياً: وجزئياً، ا.

۲. وجود: موجود، ب.

۳. ما هو: أنه، ا.

۴. أقول هذا... بطلانه: ـ، ب.

۵. بأنواعها: أنواعها، ا.

والأشخاص تبدع. وأمّا الأنـواع فـتعقل ولا تـبدع، فـلو كـان العـقل والإبداع مترادفين بحيث[1] يقوم أحدهما مقام الآخر لأبدعت الأنـواع من حيث هي أنواع على وجه كليّ، كما عقلت على وجه كليّ، وليس ذلك[2] مذهب الرّجل.

أقول: أمّا قوله: الأنواع لا تبدع، يقتضي إمّا كون الأنواع[3] أعداماً أو كونها واجبات بذواتها، أو كونها كائنات فاسدات، فإنّ ما لا يبدع يكون أحد هذه الأقسام. وأمّا قوله: ليس ذلك مذهب الرّجل، فافتراء محض، فإنّه يقول: يبدع الأنواع من حيث هي كليّات معقولة في العـقل، ومـن حيث هي طبائع في الأعيان في خارج العقل.

قال: ثمّ قال، يـعني ابـن سـينا: ولا يـجوز أن يكـون عـاقلاً لهـذه المتغيّرات مع تغيّرها.

أقول: إنّما قال ذلك لأن المتغيّرات مـن حـيث هـي مـتغيّرة ليست بمعقولة، وقد اعترف المصارع بأنّ[4] ما لا يكون معقولاً لا يدرك بالعقل.

ثمّ **قال:** قيل[5]: إذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التّامّة بأعيانها ولم يتكثّر بتكثّرها جاز أن يكون عاقلاً للمتغيّرات ولا يتغيّر بتغيّرها.

أقول: صدق، ولكن المتعيّنات[6] المعقولة لا تتغيّر، فلا يلزم من تعقّلها تغيّر عاقلها. وأمّا المتغيّرات فليست معقولة، فكيف تُعقل؟

---

۱. بحيث: حيث، ا.

۲. ذلک: + (حاشية) هذا خ، ب.

۳. الأنواع: الابداع، ا.

۴. بأن: أن، ا.

۵. قيل: ــ، ب.

۶. المتعينات: المتغيرات، ا ب.

قال: على أنّ مذهب الرّجل يخالف ما ذكره[١]، فإنّه ليس مبدأ للموجودات التّامّة بأعيانها معاً إلا بتوسّط العقل الأوّل. فهو مبدأ لشيء واحد، وعاقل لشيء واحد، وبتوسّطه مبدع وعاقل للموجودات التّامّة بأعيانها، والأنواع والأشخاص كذلك، فإنّه يعقل الأنواع وبتوسّطه يعقل الأشخاص. فنسبة الموجودات التّامّة الّتي هي المفارقات إلى العقل الأوّل كنسبة الأشخاص إلى النّوع[٢]، إلا أنّ النّوع لا يمكن أن يوجد بنوعيّته، ثمّ توجد الأشخاص، ويمكن أن يُعقل بنوعيّته[٣]، ثمّ تُعقل الأشخاص، وهذا فرق ظاهر بين الإبداع والتّعقّل.

أقول: لو كان الرّجل قال: إنه مبدأ للموجودات معاً وعاقل لها معاً، لكان ما ذكره مخالفاً لمذهبه، لكنّه قال: هو مبدأ للكلّ وعاقل للكلّ[٤]، وذلك يحتمل أن يكون بلا واسطة ويحتمل أن يكون بوسائط ويحتمل كليهما. وأمّا قوله: نسبة المفارقات إلى العقل الأوّل كنسبة الأشخاص إلى النّوع، فمن الخطابيّات الشّعريّة، وأيّ نسبة هذا؟ فإنّ العقل الأوّل لا يُحمل على المفارقات، والنّوع يحمل على الأشخاص، والمفارقات محصورة، والأشخاص غير محصورة، وهذا من جملة هوساته. وقوله: النّوع لا يمكن أن يوجد بنوعيّته، قول باطل قد مرّ فساده، والفرق بين الإبداع والعقل ليس يعرف من هٰهنا، بل قد مرّ بيانه.

قال: أمّا قوله: بل[٥] يعقل كلّ شيء على وجه كليّ، ولا يعزب عنه

---

١. ذكره: + (حاشية) ذكرناه خ، ب.
٢. النوع: الأنواع، ب.
٣. يعقل بنوعيّته: يوجد العقل + (حاشية) يعقل بنوعيته خ، ب.
٤. وعاقل للكل: ـ، ب.
٥. بل: بلى + (حاشية) بل خ، ب.

شيء جزئيّ، أقول: إنه[1] لما علم أنّ العلم بالجزئيّات يتغيّر بتغيّر الجزئيّات، والعلم بالكائنات الفاسدات كذلک، تخلص[2] من ذلک بالفرار إلى إثبات العلم بالكليّات، والجزئيّاتُ تندرج تحت الكليّات ضرورة وتبعاً.

ومثال ذلک العلم[3] بأن سيكون كسوف معيّن في وقت مخصوص لا يكون علماً[4] بالكائن[5] وقت الكسوف، ولا بالّذي مضى من الكسوف، فلا بدّ وأن يتغيّر العلم بتغيّر المعلوم أو يكون علم آخر غير العلم الأوّل. لكنّ العلم بأنّ القمر إذا كان في برج كذا والشّمس[6] في مقابلته في برج كذا، مع سائر الأسباب الّتي توجب الكسوف، فلا بدّ وأن يكون كسوف، فهذا علم كليّ لا يتغيّر، وهو قبل الكسوف وحالة الكسوف[7] وبعده على وتيرة واحدة. فظنّ ابن سينا أنّه[8] بمثل[9] هذا المثال يتخلّص عن إلزام التّغيّر، ولا خلاص {وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ} (۳۸ ص ۳).

أقول: المصارع لم ينقل مذهب ابن سينا على وجهه لأنّه لم يفهمه، فإنّ مذهب ابن سينا أنّ الحكم بأن مضى شيء[10] والآن شيء وسيكون شيء، لا يصحّ إلّا ممّن[11] يكون في زمان بعينه يتغيّر[12] عليه الزّمان، فيكون

---

۱. أقول إنه: فلأنه، ا ب؛ + (حاشية) أقول إنه خ، ب.

۲. تخلص: تحصن + (حاشية) يخلص خ، ب.

۳. العلم: العالم + (حاشية) العلم خ، ب.

۴. علماً: عالماً + (حاشية) علماً، ب.

۵. بالكائن: بالكائنات، ب.

۶. والشمس: ــ، ا.

۷. وحالة الكسوف: ــ، + (حاشية) وحالة الكسوف خ، ب.

۸. أنه: ــ، ا.

۹. بمثل: + (حاشية) بتمثيل خ، ب.

۱۰. شيء: الشيء، ا.

۱۱. إلا ممن: أن، ب.

۱۲. يتغير: تغير، ا ب.

بعضه ماضياً فائتاً، وبعضه[١] بالقياس إليه حاضراً، وبعضه لاحقاً آتياً عليه[٢]، وكلّ شيء زمانيّ يكون بالنّسبة إليه على بُعد مخصوص. وهذا كمن يكون في مكان بعينه، فبعض المكانيّات[٣] قد تكون قدّامه، وبعضها[٤] خلفه، وبعضها[٥] فوقه، وبعضها[٦] تحته، وكلّ شيء مكانيّ يكون منه على وضع بعينه لا يشاركه[٧] فيه غيره. أمّا من لم يكن زمانيّاً ولا مكانيّاً وكان مطّلعاً على جميع الزّمانيّات والمكانيّات يعلم أنّ أيّ زمانيّ يتقدّم زمانيّاً[٨] آخر، وكم البعد بينهما، وأنّه بالقياس إلى زمانيّ ما كم من الزّمانيّات ماض، وكم حاضر، وكم مستقبل. وكذلك في المكانيّات يعلم أنّ كلّ مكانيّ أين يكون، وكلّ مكانيّ آخر[٩] غيره يكون معه على أيّ وضع كان[١٠].

والأوّل تعالىٰ عن[١١] أن يكون زمانيّاً أو مكانيّاً[١٢]، ولمّا[١٣] كان مبدأ للكلّ حصل في علمه أنّ جميع الجزئيّات الزّمانيّة من الأزل[١٤] إلى الأبد، وجميع الموجودات المكانيّة من المحيط إلى المركز، كيف حالها ونسبتها إلى غيرها ووقت وقوعها وموضعُه بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السّماء ولا في الأرض، ولا آن واحد من الآنات الّتي لا

---

١. وبعضه: ـ، ا.

٢. عليه: إليه، ب.

٣. المكانيات: الكائنات، ا ب.

٤. وبعضها: وبعضه، ا ب.

٥. وبعضها: وبعضه، ا ب.

٦. وبعضها: وبعضه، ا ب.

٧. يشاركه: مشاركة، ا.

٨. زماني يتقدم زمانياً: زمان يتقدم زماناً، ب.

٩. آخر: أخوه، ب.

١٠. كان: ـ، ب.

١١. تعالى عن: على نوعين، ا.

١٢. أو مكانياً: ومكانياً، ا ب.

١٣. ولما: لما، ا.

١٤. الأزل: الأول، ا.

نهاية لها، ولا كسوف واحد من الكسوفات الّتي تقع بلا نهاية، ولا غير ذلك. وهذا العلم لا يتغيّر بفوات شيء وحضور آخر، ولا تتغيّر نسبته[1] في الوضع المكانيّ.

فهذا هو المراد من العلم بالجزئيّات على الوجه الكليّ، لا ما يذهب إليه المصارع من أنّ من عرف الإنسان عرف زيداً وعمراً، فإنّ ذلك العلم لا يتعلّق بزمان[2] زيد ولا بأجزاء بدنه[3] ولا بنسبته إلى سائر الموجودات الزّمانيّة والمكانيّة. فهذا مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء.

وأما نفي العلم بالجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة فليس بسبب يرجع إليه تعالىٰ، لأنّ الجزئيّات من حيث هي كذلك ليست بمعقولة، إنّما هي محسوسة أو في حكم المحسوسات من المتخيّلات والموهومات[4]، ونفي الإحساس عنه تعالىٰ لا يوجب نقصاناً في علمه، فكذلك حكم هذا النّفي. ولينعم[5] النّظر كلّ من طالع هذا الكتاب في كلام المصارع وفي مذهب ابن سينا حتّى يعرف أنّه هل يقدر على إيراد إلزام على من لم يفهم كلامه؟ وهل يستطيع أن يصارعه في مثل هذه الدّقائق؟ ثمّ ليحكم بما[6] يقتضيه عقله.

---

١. نسبته: نسبه، ا.

٢. بزمان: زمان، ب.

٣. ولا بأجزاء بدنه: ـ، ب.

۴. والموهومات: والمتوهمات، ب.

۵. ولينعم: وليمعن، ا.

۶. بما: ما، ا.

قال[۱]: فلينعم مخدومه[۲] النّظر في الإلزامات الّتي أوردها عليه والمطالبات الّتي أخنقه بها، فيعلم[۳] أنّ جميع ما عوّل عليه مسلّمات مشهورات لا يقينيّات، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين.

أقول: المشهورات ما يفهمه ويعترف به الجمهور، وما أورده ابن سينا ليس ممّا[۴] يفهمه المصارع مع دعواه العظيمة في العلوم العقليّة، ولا مخدومه، فكيف يفهمه العوامّ حتّى يعترفوا[۵] به؟ وهذا الكلام لم يصدر إلّا عن وقاحة لا غاية وراءها.

قال: فأقول: توجّهت عليک المطالبة بإثبات كونه تعالىٰ عالماً لا من طريق المتكلّم، فإنّه يستدلّ بالإحكام والإتقان في الجزئيّات، وأنت لا[۶] تقول: إنّه[۷] يعلم الجزئيّات، إلّا تبعاً وضرورة، وهو لا يصلح للاستدلال به. فإنّ مَن طبع خاتماً منقوشاً على شمعة فظهر فيها النّقش لم يستدلّ بحسن النّقش على علم الطّابع، فلربما[۸] لا يكون عالماً بالنّقش، بل النّقش قد حصل منه ضرورة وتبعاً للطّبع، والنّاقش غير الطّابع، فأنت بعد[۹] في مقام المطالبة من طريقتک.

أقول: كأن ابن سينا[۱۰] قد ضاهى كلامه كلام المتكلّم حيث لزم من تقريراته أن يقال[۱۱]: الموجود بما هو موجود إمّا أن يجب أن[۱۲] يعقله الأوّل

---

۱. قال: أقول، ا.
۲. فلينعم مخدومه: + (حاشية) فلينعم مجلس العالى خ، ب.
۳. أخنقه بها فيعلم: ألجمه بها فيعلم + (حاشية) خنقته بها فليعلم خ، ب.
۴. ليس مما: مما لا، ب.
۵. يعترفوا: يعترفون، ا.
۶. لا: ـ، ب، + (حاشية) لا خ، ب.
۷. إنه: + لا، ب.
۸. فلربما: فربما، ب.
۹. فأنت بعد: فأنت، ا؛ كان + (حاشية) وأنت بعد خ، ب.
۱۰. كأن ابن سينا: ـ، ب.
۱۱. لزم من تقريراته أن يقال: قال، ب.

تعالىٰ، أو يمتنع أن يعقله، أو يمكن أن يعقله، كما قال المتكلّم: كلّ ما يصحّ أن يُعلم فإمّا أن يعلمه، أو لا يعلم شيئاً منه، أو يعلم بعضه ولا يعلم بعضه، ثمّ إنّهما بفساد القسمين أثبتا تعقّله للجميع وعلمه بالكلّ.

وقوله: وأنت لا تقول: إنّه يعلم الجزئيّات، إلّا تبعاً وضرورة، إلى آخر كلامه من مثال الطّابع وغيره، دالّ على أنه ما[١٣] فهم من قول ابن سينا: إنّه يعلم الجزئيّات على وجه كليّ، ما أشرت إليه. وليت شعري أجميع ما فصّله أرسطاطاليس من الإحكام والإتقان الموجودين[١٤] في أعيان[١٥] الموجودات المفارقة والمادّية وكيفيّة تأدية الأشياء المتوجّهة إلى غاياتها إليها[١٦]، وشرح أحوال الأجسام البسيطة والمركّبة وخواصّ المعادن، وأفاعيل النّفوس النّباتية والحيوانيّة، وما ذكره جالينوس في كتب التّشريح من منافع[١٧] أعضاء الحيوانات[١٨]، وما أورده[١٩] بطلميوس من فوائد رصد[٢٠] الأجرام العالية وحركاتها المختلفة إلى غير ذلك ممّا يطول شرحه، يدلّ[٢١] على عدم علم[٢٢] بارئها وخالقها بذلك[٢٣] أم على علمه؟ أليس جميع ذلك استدلالاً[٢٤] من الإحكام والإتقان على علم من أحكمها وأتقنها؟ أليس المتكلّمون يأخذون عنهم ما يأخذونه من شرح

١٢. يجب أن: ـ، ب.

١٣. ما: ـ، ا.

١٤. الموجودين: الموجودة، ا ب.

١٥. أعيان: الأعيان، ا.

١٦. إليها: ـ، ب.

١٧. من منافع: ومنافع، ا.

١٨. الحيوانات: الحيوان، ب.

١٩. أورده: ذكره، ا.

٢٠. رصد: نضد، ب.

٢١. يدل: استدلوا بها، ب.

٢٢. علم: ـ، ا ب.

٢٣. بذلك: ـ، ب.

٢٤. استدلالاً: الاستدلال، ا؛ استدلال، ب.

الإحكام والإتقان؟ فكيف حكم هذا الرّجل باختلاف طريقهما؟ أما كان ذلك من جهله بمذهبهما[١]؟

ثمّ إنّ الرّجل، أعني ابن سينا، يقول بأنّ[٢] العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وأنّ الممكنات بأسرها مستندة في سلسلة المعلولات والعلل إلى الأوّل تعالىٰ. أترى يقول بأنّ الجزئيّات الزّمانيّة من حيث هي زمانيّة ليست بموجودة، أم ليست بممكنة، أم هي مستندة إلى غير الأوّل تعالىٰ، أم لا يكون العلم بالعلّة[٣] موجباً للعلم بالمعلول؟ فإنّه إن أنكر علمه تعالىٰ بها لزمه أحد هذه الأمور، وليس هذا مما يخفىٰ على مثله.

لا، بل قال بعلمه[٤] تعالىٰ بجميع الممكنات، وقال[٥] في الجزئيّات: يُحتاج إلى لطف قريحة حتّى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيّات الزّمانيّة عند من لا يكون زمانيّاً.

قال: ونتخطّى عنه في البيان قليلاً، ونقول: سلّمت[٦] كونه عالماً، أي عقلاً وعاقلاً، وقلتَ: صدّقت، فقلنا: نعم، فلم قلت: إنّ العلم على وجهين، كليّ وجزئيّ، وإذا لم يجز أن يكون جزئيّاً يجب أن يكون كليّاً؟

أقول: هذا نقل فاسد، والصّحيح لو قال[٧]: لم قلتَ: إن الإدراك لما يتغيّر إمّا أن يكون من حيث يتغيّر، وإمّا أن يكون من حيث لا يتغيّر، وإذا استحال أن يدرك من لا يتغيّر ما يتغيّر من حيث يتغيّر فهو يدركه من

---

١. بمذهبهما: مذهبهما، ا.

٢. بأن: ـ، ب.

٣.العلم بالعلة: ـ، ب.

٤. قال بعلمه: لعلمه، ب.

٥. وقال: قال، ب.

٦. سلمت: تسلمت، ا.

٧. لو قال: أن يقول، ب.

حيث لا يتغيّر[١]؟ حتّى كان بمنزلة من يقول: إدراك المحسوسات إمّا بإحساسها أو بالعلم بها، ومن يدركها بلا آلة لا يحسّ[٢] بها، بل يعلمها. فإنّه لو قال على الوجه الصّحيح لكان جوابه في ضمن سؤاله.

قال: وما أنكرت على من يثبت علماً وراء القسمين؟ وهذا كمن يقول: العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، فيقال: إنّ علم واجب الوجود ليس بتصوّر ولا تصديق[٣]، أو يقال: العلم أوّلي ومكتسب، فيقال: لِم تنكر على من يثبت علماً غير أوليّ ولا مكتسب؟

أقول: أنكر ألف إنكار على من يقول: وراء[٤] القسمين المتناقضين قسم، فإنّه قال: العلم بالمتغيّر إمّا أن يكون من حيث هو متغيّر أو لا يكون. وأمّا قوله: العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، فقد غلّطه اللّفظان الواقعان بالاشتراك على غير المراد منهما، ولو قال: العلم إمّا أن يكون مشتملاً على حكم أو لا يكون، لم يخرج علم واجب الوجود منهما. وكذلك في الأوّلي والمكتسب، لو قال: تعقّل الشّيء[٥] إمّا أن لا يكون بواسطة تعقّل آخر أو يكون، لما اشتبه عليه ولم يذهب إلى علم خارج عنهما.

قال: ويكفيني[٦] من حُكم النّظر تحقيق المطالبة الحاقّة[٧] دون المثال، لكنّي أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال.

---

١. فهو يدركه من حيث لا يتغير: ـ، ا.

٢. يحس: يحسن، ا.

٣. تصديق: بتصديق، ب.

٤. وراء: ليس وراء، ب.

٥. الشيء: + الموجب لتعقل غيره، ب.

٦. ويكفيني: + (حاشية) يكفي خ، ب.

٧. الحاقة: ـ، ب.

أقول: لو لم يورد المثال لم تظهر فضاحته[۱] هذا الظّهور. وأمّا الاحتراز عن وصمة المراء والجدال فكيف يحصل بإيراد[۲] المثال؟ وللّه مراء وجدال[۳] مبنيّان[۴] على الفهم[۵] الصّحيح.

قال: على أنّي أتخطّىٰ عنه قليلاً، فأقول[۶]: إن كان تغيّر المعلوم أوجب تغيّر العلم فتكثّر المعلوم أوجب تكثّر العلم، حتّى يلزم أن تتكثّر الذّات بتكثّر المعلومات، أو يتّحد معلومه[۷] حتّى لا يعلم إلّا معلوماً واحداً، كما لم يبدع إلّا عقلاً واحداً، و بتوسّطه يعلم سائر المعلومات على اللّزوم والاستتباع، كما بتوسّطه يُبدع سائر الموجودات[۸] على اللّزوم والاستتباع.

أقول: هذا من جملة قياسات الفقهاء، أعني[۹] قياس التّكثّر على التّغيّر. على أنّ العلم بالغير، إذا كان إبداعاً له، كان حكمه حكمه[۱۰] في كونه بلا توسّط وبتوسّط. وبالجملة[۱۱]، يكون العلم بالغير كالإبداع للغير بحيث تنطبق الممكنات كلّها على علمه تعالىٰ، بل لعلّ صور معلوماته هي أعيان المعلومات في حقّه تعالىٰ بخلاف ما يكون فيمن يكون علمه انفعاليّاً.

---

۱. فضاحته: على صاحبه، ب.
۲. بإيراد: إيراد، ا.
۳. مراء وجدال: من أورد الأشياء، ب.
۴. مبنيان: ينبان، ا؛ ــ، ب.
۵. النفهم: الوجه، ب.
۶. فأقول: وأقول، ا.
۷. معلومه: + (حاشية) معلوماته خ، ب.
۸. كما بتوسطه يبدع سائر الموجودات: كما بتوسط مبدع واحد يوجد سائر الاشياء + (حاشية) كما بتوسطه يبدع سائر المعلومات خ، ب.
۹. أعني: على، ا.
۱۰. حكمه: ــ، ب.
۱۱. وبالجملة: والجملة، ا.

قال: وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنّه[١] يعلم الكليّات، بـل ليس يعلم بالذّات إلّا معلوماً واحداً.

أقول: القول بأنّه يعلم من ذاته معلوماً واحداً، ومـن ذلک المـعلوم معلومات أخر إلى أن يحيط بجميع المـعلومات الكـليّة والجـزئيّة، لا يوجب سقوط الحكم بأنّه يعلم الكليّات.

قال: وإذاكان وجود العقل الأوّل من لوازم وجوده بذاته[٢] وتعقّلِه ذاته كان عاقلاً بذاته لذاته فقط، وصار المعلول الأوّل من اللّوازم في العـلم كما[٣] هو من[٤] اللّوازم في الوجود، فلا يعلم إذاً إلّا ذاته فقط. ابصر[٥] كيف ارتقى[٦] درجة العلم عن الجزئيّ إلى الكليّ، ثمّ إلى العقل الأوّل، ثمّ إلى ذات واجب الوجود، وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة: أنّ الأوّل يعقل ذاته بذاته فقط، وإنّما يعقل العقل الأوّل وما بعده من الموجودات على اللّزوم، فلا يعقل الكليّات من حيث أنها كليّات لأنه يتكثّر[٧] بتكثّرها، ولا الجزئيّات[٨] من حيث أنّها جزئيّات لأنّه يتغيّر بتغيّرها، وعلمه أعلىٰ من أن يكون كليّاً أو جزئيّاً أو يعلم به غير ذاته الأعلىٰ.

أقول: كثير من أقوال القدماء والمحدثين من الفلاسفة يظنّ من ينظر فيها أن بعضها مخالف للبعض[٩]، وذلک يكون لسوء فهمهم. أمّا قوله: لا

---

١. الاعتبار سقط الحكم بأنه: + (حاشية) الحكم سقط الاعتبار بأنه خ، ب.

٢. بذاته: بالذات، ب.

٣. كما: + (حاشية) كان خ، ب.

٤. من: ـ، ا.

٥. ابصر: + (حاشية) انظر خ، ب.

٦. ارتقى: نفى + (حاشية) انتفى خ، ب.

٧. لأنه يتكثر: لأنها تتكثر، ا.

٨. ولا الجزئيات: والجزئيات، ب.

٩. مخالف للبعض: يخالف البعض، ب.

يعقل كذا لأنه يضرّ به من جهة[١] كذا، فقول تجري أمثاله في المسائل الفقهيّة، وهو أنّهم يحكمون حكماً ثمّ يستثنون منه[٢] ما يخالف قولاً آخر مجمعاً عليه أو معلوم الثّبوت[٣]، ويبقى الباقي على ذلك الحكم. وهذا لا يستقيم في المعقولات، فإنّ العقل إذا حكم بأن العلم بالعلّة موجب للعلم بالمعلولات[٤] فلا يمكن أن يخرج من ذلك الحكم[٥] معلول واحد، فيقال: هذا المعلول لا يعلمه العالم بعلّته[٦] لأنّه يضرّه. بلىٰ، ربما يكون لبعض الأشياء مانع، كما إذا حُكم على الحجر بأنّه يهوى، وإذا منعه مانع فلا يهوى، وهناك لا تكون طبيعة الحجر وحدها موجبة الهويّ[٧] بالفعل، بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع، فإذاً العلّة التّامّة لهوي[٨] الحجر ليست هي طبيعة الحجر وحدها، بل هي مع عدم الموانع[٩]. وليست هٰهنا كذا، فإنّ العلم بالعلّة لا يكون إيجابه للعلم بالمعلول مشروطاً بأن لا يضرّ ذلك بالعالم[١٠].

قال: وأمّا قول ابن سينا: ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء وإلّا كان علمه انفعاليّاً، أقول[١١]: فهذه مسألة بينهم وبين المتكلّمين، أنّه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده[١٢]، وأنّ العلم يتبع المعلوم فيتبيّن[١٣]

---

١. لأنه يضر به من جهة: لا يضر من جهته، ب.

٢. منه: معه، ا.

٣. الثبوت: الثبات، ب.

٤. بالمعلولات: بالمعلول، ب.

٥. الحكم: العلم، ب.

٦. بعلته: بعلمه، ب.

٧. الهوي: للهوي، ب.

٨. لهوي: كهوي، ا.

٩. فإذاً... الموانع: ـ، ب.

١٠. بالعالم: بالعلة، ا ب.

١١. أقول: ـ، ا.

١٢. بعده: بعدها، ا.

١٣. فيتبيّن: فتبين، ب.

المعلوم على ما هو به، أم المعلوم يتبع العلم، وأنّ المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتّى يُعلم ويخبر عنه أم لا يجب[١] أن يكون شيئاً؟

أقول: لم يذهب أحد من المتكلّمين إلى أنّ علم الأوّل بالأشياء يكون مع الأشياء أو بعدها، بل يقولون بأزليّة علمه وحدوث الأشياء. وإنّما يقول قوم منهم: إنّ العلم يتبع المعلوم، يعني أنّه لا يؤثّر في وجود المعلوم، بل إنّما يستند[٢] المعلوم إلى فاعله، وهو يعلم قبل وقوعه أنّه يصدر عن فاعله في وقته الخاصّ به على الوجه الّذي يقع، وهذا معنى أنّه يتبع المعلوم. ولم يقل أحد منهم أنّ المعلوم يتبع العلم، بل قال بعضهم: إنّه إذا سبق العلم لم يجز أن يخالفه المعلوم، وإن كان مستنداً إلىٰ فاعله، وكان فاعله بالنّظر إلى سبق العلم لم يبق مختاراً، وإن لم يصرّحوا به.

أما أنّ المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئاً أم لا؟ فمختلف بينهم، يقول من يفسّر الشّيء بأنّه ما يُعلم أو يخبر عنه بأنّ المعدوم شيء، ويقول من يفسّره بالوجود بأنّه[٣] ليس بشيء.

قال: فعلىٰ مذهب الرّجل علمُ واجب الوجود علم فعليّ، أعني به[٤] أنّه سبب وجود[٥] المعلوم، ويلزم[٦] أنّه لا يعلم المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه، بل علمه به تكوينه له.

أقول: قد ذكرنا أنّ الماضي والمستقبل، والقبل والبعد، تكون لمن

---

١. يجب: يجوز، ا.
٢. يستند: يسند، ا.
٣. بأنه: فإنه، ا.
٤. به: ـ، ا.
٥. وجود: لوجود، ب.
٦. ويلزم: ولا يلزم، ب.

يكون وجوده زمانيّاً. أمّا من يتعالىٰ عن الزّمان فإنّ الزّمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النّسبة إليه[۱]، يحيط علمه بأجزائه على التّفصيل وبما يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء. وكان الزّماني كمن يطالع كتاباً يعبّر نظره[۲] على حرف بعد حرف، فيكون حرف قد عبر عليه[۳] وحرف حاضر عنده محاذٍ لعينه وحرف لم يصل نظره[۴] بعد إليه. والمتعالي عن الزّمان كمن يكون جميع الكيان[۵] حاضراً عنده وفي يده عالم بترتيبه، وعلم الأوّل بالزّمانيّات يكون هكذا. وأمّا علمه بتجدّد ما تجدّد[۶] وانصرام ما انصرم[۷] فيكون بواسطة النّفس المتصوّرة[۸] لتلك[۹] المتجدّدات والانصرامات. وهذا دقيق يُحتاج فيه إلى نظر أدقّ ممّا يستعمله المصارع، وإن اشتغلنا بشرحه طال الكلام، وكنّا قد عدلنا به[۱۰] عن السّمت الّذي قصدناه، فلنقتصر على هذا القدر.

قال[۱۱]: وعلى هذا يلزم أن لا يعلم ذاته إلّا و يكوّن ذاته، أو يلزم أن يكون علمه بالنّسبة إلى الأشياء علماً فعليّاً، وعلمه بذاته علماً انفعاليّاً. وحينئذ لا يكون علمه[۱۲] بذاته ذاته ولا يكون علمه بذاته علماً بالأشياء. فياللّه من حيرة على حيرة، {وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ} (۲۴ النور ۴۰).

---

۱. إليه: قال، ا.

۲. كتاباً يعبر نظره: كتاب أقول، ا.

۳. عليه: ـ ب.

۴. لم يصل نظره: قال فوقه سطره، ا.

۵. الكيان: الممكنات: ا ب، + (حاشية) الكيان، ب.

۶. ما تجدد: ـ، ب.

۷. ما انصرم: ـ، ب.

۸. المتصورة: المتصور، ا.

۹. لتلك: بتلك، ا.

۱۰. به: ـ ب.

۱۱. قال: أقول، ا.

۱۲. علمه: + (حاشية) ويلزم خ، ب.

أقول[١]: علمه بما لم يكن تكوينه له. أمّا بما وجب[٢] كـونه فـهو ليس بتكوين له، بل هو نفس الكائن. وإذا كان العلم نفس الكـائن لم يكـن انفعاليّاً، فإنّ الانفعاليّ ما يكون مقتبَساً من الكائن، ولا مـحالة يكـون بينهما مغايرة. وأمّا قوله: وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته، أقول: فهذا يلزم من فرض علمه انفعاليّاً مغايراً لمعلومه، وهو[٣] فرض باطل.

وقوله: ولا يكون علمه بذاته علماً بالأشياء، قول لم يقُل به أحد. فإنّ ابن سينا لم يقل: إنّ علمه بذاته هو علمه بالأشياء، بل قال[٤]: إنّه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، و«من» هٰهنا لابتداء الغاية. ولو كان يقول: إنّ[٥] علمه بذاته علمه بالأشياء، لقال: فيكون تعقّله لذاته تعقّله لما هو مبدأ له.

و أما الحيرة على الحيرة فإنّما تتولّد من الجهل المركّب الّـذي هـو كظلمات بعضها فوق بعض، وهو نقل فاسد وتوهُّم خطأ وافتراء عـلى عناد واعتراضٌ على مفهوم للمعترض[٦]. ونور اللّه الّذي جعله لعباده هو العقل، لا الّذي يحسبه الرّجل، واللّه الموفّق.

(المعتقد الحقّ)

قال في فصل سمّاه بالمعتقد الحقّ: إنّ الأنبياء عليهم السّلام تنكّبوا[٧] هذه المسالك في مناهجهم ومنعوا النّاس من الخوض فـي جلال اللّـه عزّوجلّ[٨] والجدال عليه والتكلّم في صفاته.

---

١. أقول: قال، ا.

٢. وجب: يوجب، ب.

٣. وهو: فهو، ا.

٤. قال: ـ، ب.

٥. إن: بأن، ب.

٦. مفهوم للمعترض: غير مفهوم، ب.

٧. تنكبوا: + عن، ب.

٨. عز وجل: ـ، ا.

أقول: ليت المصارع قبل منهم ما حكىٰ عنهم، وإذا[1] رأى ابن سينا يخوض في آيات الله أعرض عنه حتّى يخوض في حديثٍ غيره، ولا يشتغل معه بالسّفه فضلاً عن الجدال عليه والتكلّم في صفاته.

ثمّ إنّه أورد آيات وكلمات خطابيّة وأدعية، تارة يحكم بعلمه تعالىٰ بالجزئيّات والكليّات، وتارة يجعله فوق القسمين ويُحيل ذينك العلمين إلى الحسّ والعقل، ونقل عن الحكماء ما يتفرد به المتكلّمون من إدراك الأوّل بإدراك آثاره وترتّب ذلك الإدراك بحسب مراتب المدركين[2]، وأنكر على ابن سينا ما فهم من كلامه وزعم أنّه قال به، مكرّراً لما سبق، ثمّ ختم[3] بأدعية رواها عن الصّالحين. ولمّا لم يكن في إيراد ذلك سلوك لمنهج علميّ، ولا موضع بحث مستأنف، رأيت أن[4] أنقله كما هو، وأعبر[5] عليه، وأشتغل بما بقي من كلامه.

قال[6]: وامتلأت[7] كتبهم واشتهر قولهم بأن {لَا[8] يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ} (٣٤ سبأ ٣) في الأرض ولا في السّماء، وأنّه[9] {يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ} (٢٠ طه ٧)، وأنّه {يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ} (٢ البقرة ٢٥٥)، وأنّه {عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ} (٦ الأنعام ٧٣)، وأنّه {يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ} (٤٠ غافر ١٩)، من غير فرق بين الكليّ والجزئيّ، ولا تميّز بين الثّابت الدّائم وبين الكائن الفاسد. وعلى هذا شرعوا العبادات

---

١. وإذا: فإذا، ب.

٢. المدركين: المستدركين، ا.

٣. ختم: ـ، ب.

٤. أن: امن، ا.

٥. وأعبر: وأعترض، ا.

٦. قال: قوله، ا.

٧. وامتلأت: وامتلأ، ا.

٨. بأن لا: لئلا، ا.

٩. وأنه: فإنه، ب.

المشتملة على الدّعوات والمناجات الّتي تدلّ على أنّه يسمع ويرىٰ ويجيب، وهو بالمنظر الأعلىٰ، فالقلوب[١] تقصد نحوه[٢]، والأيدي تُرفع إليه، والأبصار تخشع له، والرّقاب تخضع لقدرته وعزّته[٣]، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته، فيُستغنى به ولا يُستغنى عنه، ويُرغب إليه ولا يُرغب عنه، ولا تُفني خزائنَه المسائل، ولا تبدّل حكمه الوسائل، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين، ولا يغنيه دعاء الدّاعين. فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيّات والكليّات، بل علمه فوق القسمين، وإحاطته أعلىٰ من الطّريقين[٤]، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصّفة، أعني العقل يدرك الكليّ، والحسّ يدرك الجزئيّ، وعلمه تعالى وراء العقل والحسّ جميعاً {لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} (٦ الأنعام ١٠٣).

وقد قال الحكماء الّذين هم أساطين الحكمة: إنّ الأوّل لا يدرَك من[٥] نحو ذاته، وإنّما يدرك من نحو آثاره. وإنّما يدركه[٦] كلّ مدرك بقدر الأثر[٧] الّذي أودع فيه وفُطر[٨] عليه، فكلّ[٩] حيوان يسبّحه بقدر ما احتمله[١٠] من صنعه[١١] ووجد أثره في طبعه. ولمّا كان حظّ الإنسان من صنائعه أوفر، ونصيبه من ألطافه أكثر، كانت[١٢] معرفته أقوىٰ وتسبيحه

---

١. فالقلوب: والقلوب، ا.
٢. نحوه: إليه، ا.
٣. وعزته: وإرادته، ا.
٤. الطريقين: الطريق، ا.
٥. من: + (حاشية) مع خ، ب.
٦. يدركه: يدرک، ب.
٧. الأثر: الأمر + (حاشية) الأثر خ، ب.
٨. وفطر: ونظر، ا ب.
٩. فكل: وكل، ب.
١٠. احتمله: اشتمله، ا.
١١. صنعه: صفته + (حاشية) صنعه خ، ب.
١٢. كانت: كان، ب.

أوفىٰ. وإذ كانت رتبة الملائكة المقرّبين، الّذين هم فـي أعلىٰ عـلّيّين، أرفع وأعلىٰ، ولطائف الصّنع في جواهرهم أسنىٰ وأبهىٰ، كانت[١] معارفهم أصفىٰ. وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف الإنسان، كذلک لا يمكن أن يقف[٢] الإنسان[٣] على وجوه معارف المقرّبين من الملائكة، فلا يقف الكلّ على وجه إحاطة[٤] البارئ تعالىٰ بجميع الموجودات، جُملها وتفاصيلها، وكليّاتها وجزئيّاتها، ولا يشغله كليّ عن كليّ ولا جزئيّ عن جزئيّ، وكلاهما بالنّسبة إليه[٥] سواء.

وليس لزم[٦] أن يقال: إنّه علم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها، فإنّ قبل وبعد ومع أحكام زمانيّة، وعلمه[٧] تعالىٰ ليس بزمانيّ، بل الأزمنة بالنّسبة إليه على السّواء. وليس إذا جعله[٨] كليّاً خرج عن أن يكون زمانيّاً، كما ظنّ في الكسوف، بل العلم الزّمانيّ يتغيّر بتغيّر الزّمان، والغير[٩] الزّمانيّ لا يتغيّر بتغيّر الزّمان البتّة. وقد يجوز[١٠] أن يكون كليّاً وهو في زمان، بل الكليّ لا يتصوّر في حقّه تعالىٰ كالقضايا الحمليّة والشّرطيّة الّتي استعملها في الكسوف، يعني إن كان كذا فيكون كذا، وعلم البارئ تعالىٰ أعلىٰ من ذلک، فلا يكون مشروطاً بإن كان كذا وكذا. ومن العجب أنّه فسّر التّعقّل والعلم بالتّجريد عن المادّة تارة، وبالإبداع تارة[١١]، وما هو

---

١. كانت: كان، ا ب.
٢. يقف: + (حاشية) يوقف خ، ب.
٣. الإنسان: ــ، ب.
٤. إحاطة: أحاط به، ب.
٥. إليه: ــ، ا.
٦. وليس لزم: ولم يلزم، ب.
٧. وعلمه: + (حاشية) ليس خ، ب.
٨. جعله: كان فعله، ا؛ فعله، ب.
٩. والغير: والتغير، ا.
١٠. يجوز: يكون، ا.
١١. تارة: أخرى + (حاشية) تارة خ، ب.

مجرّد عن المادّة كيف يتصوّر أن يكون فعليّاً؟ لأنّ التّجريد نفي في المعنى، أي ليس هو في مادّة. وإن كان فعليّاً، أي موجباً للفعل والموجود، كيف يكون كليّاً؟ إذ الكليّ ليس يوجد بالفعل في الأعيان.

فعُلم[۱] من ذلک كلّه أنّ علمه تعالىٰ فوق القسمين، وأعلىٰ من الوجهين، ونسبته إلى الكليّات والجزئيّات والأزمنة المتغيّرات[۲]، والأمكنة المختلفات[۳]، نسبة واحدة {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} (۶۷ الملک ۱۴). ألسنا[۴] نختار أنّ حمل النّطق على الإنسان وعلى المَلَک حمل باشتراک الاسم؟ فكذلک العقل الّذي هو للإنسان والملک يكون باشتراک الاسم. فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصوّراً وتصديقاً بواسطة الحدّ والقياس، بل تعقّلاتهم خارجة عن القسمين، فما ظنّک بعلم أعلىٰ[۵] من الأقسام كلّها؟ أفيقال: إنّه[۶] كليّ أو جزئيّ؟

ومن دعاء الصّالحين عليهم السّلام[۷]: يا من لا تراه العيون، يا من لا تخاله[۸] الظّنون، يا من لا يصفه الواصفون، أي هو أعلىٰ من الحسّ والخيال[۹] والعقل. ثمّ يقولون: يا من حين أبتغيه[۱۰] أجده، يا من حين أعبده أسكن إليه، يا من إذا علم بوحدتي[۱۱] آنسني بحفظه، يا من إذا حيل[۱۲] بيني وبين الاستجارة أجارني.

۱. فعلم: فيعلم، ب.

۲. المتغيرات: المتغيرة + (حاشية) المتغيرات خ، ب.

۳. المختلفات: المختلفة + (حاشية) المختلفات خ، ب.

۴. ألسنا: لسنا، ا.

۵. أعلى: خارج + (حاشية) أعلى خ، ب.

۶. إنه: إنها، ا.

۷. عليهم السلام: ـ، ب.

۸. تخاله: تخالطه، ا ب.

۹. الخيال: مكرر في ا.

۱۰. أبتغيه: ابتغيته، ب.

۱۱. بوحدتي: وحدتي، ا.

۱۲. حيل: ضل + (حاشية) حيل خ، ب.

قال:

المسألة الخامسة في حدث العالم

إنّ[1] الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة، فجماعة من الأوائل الّذين هم أساطين الحكمة من الملطية[2] وساميا صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها وبسائطها ومركّباتها، كما صار إليه جماعة من المسلمين. وطائفة من أثينية[3] وأصحاب الرّواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنّفس والمفارقات والبسائط دون المبسوطات[4] والمركّبات، فإنّ[5] المبادئ فوق الدّهر والزّمان، فلا يتحقّق فيها حدوث زمانيّ[6] بخلاف المركّبات الّتي هي[7] تحت الدّهر والزّمان، ومنعوا كون الحركات[8] سرمديّة، ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول[9] بقدم الكلمات والحروف. ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام أنّ العالم قديم والحركات[10] الدّوريّة سرمديّة.

أقول: هذا نقل المذاهب، والّذي قال: مذهب[11] جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف، فالّذين[12] يقولون بقدم الكلمات

---

۱. إن: + (حاشية) اعلم أن خ، ب.

۲. الملطية: الملاطية، ا.

۳. أثينية: اثنينية، ا ب.

۴. المبسوطات: المتوسطات + (حاشية) المبسوطات، ب.

۵. فإن: وأن، ا.

۶. زماني: زمان، ا ب.

۷. هي: ــ، ا ب.

۸. الحركات: الحركيات، ا.

۹. من القول: ــ، ا ب؛ + (حاشية) من القول خ، ب.

۱۰. والحركات: و أن الحركات، ب.

۱۱. مذهب: ــ، ا.

۱۲. فالذين: والذين، ب.

المؤلّفة[١] من الأصوات والحروف طائفة ينكرون البحث والكلام في العقليّات و يقتصرون على النّقليات كأصحاب أحمد بن حنبل وغيره من الذّاهبين مذهب السّلف، ويعدّون تلك الأصوات والحروف من صفات[٢] قديمة للّه تعالىٰ، وليسوا[٣] يقولون بقدم العالم ولا بقدم شيء منها. وأمّا الّذين[٤] يقولون بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلّفة من الأصوات والحروف، بل يثبتون واسطة بين الخالق والخلق يسمّونها[٥] بالكلمة، وربما تتعدّد بحسب الأشخاص فتكون كلمات، فهم[٦] الباطنية، ويميل إليهم المصنّف.

قال: ونحن نقدّم على[٧] الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدّمتين، إحداهما في بيان معنى التّناهي واللّاتناهي، وفي[٨] أيّ قسم من الأقسام يجب التّناهي وفي أيّ قسم لا يجب، والثّانية في بيان[٩] معنى التّقدّم والتأخّر والمعيّة وأنّها على كم وجه تكون[١٠].

المقدّمة الأولىٰ

قالوا: التّناهي قد يكون حسّيّاً، وقد يكون عقليّاً. فالتّناهي الحسيّ إنّما[١١] يكون بحدّ حسيّ، وذلك على قسمين، مكانيّ وزمانيّ. فالمكانيّ كما ينتهي حدّ جسم بحدّ جسم[١٢]، واتّفقوا علىٰ أنّ جسماً لا يتناهىٰ بُعداً

---

١. الكلمات المؤلفة: الكلام، ب.

٢. صفات: صفاته، ب.

٣. وليسوا: ليس، ب.

٤. وأما الذين: والذين، ا.

٥. يسمونها: يسمونه، ا؛ فسموه، ب.

٦. فهم: فمنهم، ب.

٧. على: قبل، ب.

٨. وفي: في، ب.

٩. بيان: ــ ، ا.

١٠. تكون: ــ ، ا.

١١. إنما: قد، ا ب؛ + (حاشية) إنما خ، ب.

١٢. جسم: + (حاشية) بجسم خ، ب.

في جميع الجهات أو في جهة واحدة مستحيل. والزّماني كما ينتهي حدّ وقت لجسم[۱] بوقت. وقد قال المتأخّرون: إنّ أوقاتاً لا تتناهىٰ متعاقبة في الوجود، وكذلک حركات ومتحرّكات لا تتناهىٰ متعاقبة في الوجود، غير مستحيل.

أقول: التّناهي الزّماني لا يدرک بالإحساس، والتّناهي الحسّيّ لا يقتصر على الأجسام، بل ربما يكون للخلاء أو إلى الخلاء.

قال: وأمّا التّناهي العقليّ فإنّما يكون بحدّ عقليّ، وذلک على قسمين: حدّ مركّب من مقوّمات الشّيء، أو رسم مركّب من لوازم الشّيء، به يمنع ويجمع[۲]، وحقائق تتميّز الموجودات العقليّة بها من غير أن تكون مركّبة[۳] من مقوّمات ماهيّتها كالمفارقات. وقد أجمعوا على أنّ عللاً ومعلولات لا تتناهىٰ هي مستحيل الوجود.

وقال المتأخّرون منهم: إنّ نفوساً وعقولاً معاً في الوجود أو متعاقبة غير متناهية[۴] غير مستحيل. والضّابط لذلک أنّ كلّ ما له وضع حسّيّ كالجسم، أو وضع عقليّ مثل العلّة والمعلول، فإنّ ما لا يتناهىٰ فيه مستحيل، وما ليس له وضع حسّيّ كالحركات الدّوريّة، أو عقليّ كالنّفوس الإنسانيّة، فإنّ ما لا يتناهىٰ فيه غير مستحيل.

أقول: هذا ضابط فاسد، فإنّ العلل والمعلولات[۵] ليس لها[۶] وضع

---

۱. لجسم: جسم + (حاشية) بجسم خ، ب.
۲. ويجمع: وبجميع، ب.
۳. من لوازم... مركبة: ــ، ا.
۴. غير متناهية: ــ، ا.
۵. والمعلولات: والمعلول، ا.
۶. لها: له، ا.

حسّيّ ولا للنّفوس[1] الإنسانيّة، وهي أيضاً إذا قُيِّد[2] تعلّق أشخاصها بها[3] بالأزمنة المتعاقبة كان لها وضع عقليّ. والضّابط الصّحيح أنّ الشّيء الموصوف باللّانهاية لابدّ وأن يكون له امتداد على سبيل الاتّصال كما في الأبعاد، أو على سبيل الانفصال كما في الأعداد، فإمّا أن يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد، وإمّا أن لا يكون، وكلّ واحد من القسمين فإمّا أن يوجد جميعه دفعة، أو لا يوجد. وهذه أربعة أقسام:

أحدها ما له ترتيب ويوجد جميعه[4] دفعة. وهو محال الوجود، أمّا من المتّصلات فكالبعد[5] الغير المتناهي، خلاء كان أو ملاء، وأمّا من المنفصلات فكالعلل والمعلولات، بل كلّ ما يتسلسل وإن[6] لم يكن عللاً ومعلولات[7].

والثّاني ما له ترتيب ولا يوجد جميعه دفعة. وهو ممكن الوجود، أمّا من المتّصلات فكالدّهر الممتدّ في جانب الماضي إلى الأزل، وفي جانب المستقبل إلى الأبد، وأمّا من المنفصلات فكالصّور والأعراض المتعاقبة على المادّة الواحدة في الجانبين.

والثّالث ما ليس له ترتيب[8] ويوجد دفعة. وهو ممكن الوجود في المنفصلات[9] كالنّفوس الإنسانيّة الموجودة في زمان واحد، وغير ممكن في المتّصلات، لأنّه ليس بمعقول.

---

١. للنفوس: النفوس، ب.
٢. قيد: قيل، ب.
٣. بها: لها، ا.
٤. جميعه: جميعها، ا ب.
٥. فكالبعد: كالبعد، ا.
٦. وإن: فإن، ا.
٧. بل كل ما... معلولات: ـ، ب.
٨. له ترتيب: بترتيب، ا.
٩. في المنفصلات: فالمنفصلات، ب.

والرّابع ما ليس له ترتيب ولا يوجد[١] دفعة. وهو ممكن الوجود في المنفصلات كالأشخاص الإنسانيّة الموجودة في الزّمان الماضي إلى الآن، وغير ممكن في المتّصلات لما مرّ.

وبقي[٢] هٰهنا متناه ولا متناه في الشّدة والقوّة لم يدخل في هذه الأقسام إلّا بالعرض.

قال:

والمقدّمة الثّانية
في التّقدّم والتأخّر والمعيّة

التّقدّم قد يكون زمانيّاً كتقدّم الوالد على الولد، وقد يكون مكانيّاً كتقدّم الإمام على المأموم، وقد يكون شرفيّاً كتقدّم العالِم على الجاهل، وقد يكون ذاتيّاً كتقدّم العلّة على المعلول. وزادوا[٣] فيه معنى خامساً، وهو التّقدّم بالطّبع كتقدّم الواحد على الاثنين.

أقول[٤]: قد ترک[٥] قسماً آخر، وهو تقدّم الأجناس على الأنواع، والأنواع على الأشخاص. والصّواب[٦] أن يكون هذا القسم والّذي سمّاه مكانيّاً كلاهما قسماً واحداً، ويسمّى بالوضعيّ[٧]، لأنّه إذا جُعل المبدأ من[٨] جانب المحراب، والجنس الأعلىٰ، كان الإمام متقدّماً على المأموم، والجنس على النّوع، وإذا جعل المبدأ من الجانب المقابل له

---

١. يوجد: يتوجد، ب.

٢. وبقي: وهي، ب.

٣. وزادوا: وأرادوا، ا؛ وزاد + (حاشية) زادوا خ، ب.

٤. أقول: ـ، ا.

٥. قد ترک: وترک، ا.

٦. والصواب: في الصواب، ا.

٧. بالوضعي: بالوضع، ا.

٨. من: ـ، ب.

كان المأموم متقدّماً على الإمام، والأشخاص على الأنواع، والأنـواع على الأجناس[1].

قال[2]: ويمكن أن يزاد فيه معنى سادس، وهو التّقدّم بالوجود فـقط، كتقدّم[3] الموجِد على الموجَد.

أقول[4]: هذا هو تقدّم العلّة على المعلول المسمّى بالذّاتيّ. وقد زاد فيه المتكلّمون قسماً آخر سمّوه بالتقدّم الرّتبي، قالوا: كتقدّم بعض أجـزاء الزّمان على بعض، وهو ليس بـزمانيّ، لأنّ الزّمـان لو وقـع فـيزمان لتسلسل. وقيل فيه: ليس من شرط التقدّم الزّماني أن يكون بزمان غير المتقدّم والمتأخّر. قال المتكلّمون: العدم السّابق على الحادث الموجود الّذي هو المعلول الأوّل ليس نفس الزّمان ولا واقعاً فـيه، فـهو مـتقدّم بالرّتبة، وأجيبوا بأنّه واقع فيزمان مقدّر، وإلّا لأمكـن اجـتماعه مـع الوجود الحادث المفروض[5]. ولم يذكر المـصارع هـذا البـحث، وهـو متعلّق بالحدوث.

قال: وحصر الأقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهناً عليه، فمن زاد أو نقص إذا أظهر المعنى كان مصيباً، وكما أنّ التقدّم والتأخّر يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة، كذلك المعيّة ترجع إليها بحسبها. فقد يكـون الشّيء مع الشّيء زماناً و مكاناً و شرفاً و ذاتاً وطـبعاً ووجـوداً، وقـد يكون مع ما[6] أنّه معه زماناً يكون متقدّماً عليه ذاتاً وبالعكس، وكذلك

---

١. الأجناس: الأشخاص + (حاشية) الأجناس ظ، ب.

٢. قال: أقول، ا.

٣. كتقدم: وهو تقدم، ا، هو تقدم + (حاشية) كتقدم خ، ب.

۴. أقول: قال، ا.

۵. المفروض: المعروض، ا.

۶. مع ما: معاً، ا.

في كلّ قسمين.

ثمّ قال: فقال ابن سينا: العالم موجود بوجود البارئ تعالىٰ دائم الوجود بدوامه، والبارئ تعالى متقدّم على العالم بالذّات تقدّم العلّة على المعلول، لكنّ العالم دائم الوجود بدوامه. وشرع في الاستدلال على ما قال، وهو: إنّ العقل الصّريح الّذي لا يكذب يشهد أنّ الذّات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن[١] كذلک، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء، فإذا[٢] صار الآن يوجد منها شيء فقد حدث في الذّات قصدأو إرادة أو طبع أو قدرة وتمكّن[٣] أو شيء مما يشبه هذا لم يكن، وأنّ الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لايخرج إلى الفعل، ولا يترجّح[٤] له أن يوجد، إلّا بسبب. فإذا كانت هذه الذّات الّتي هي العلّة ولا ترجّح، فإذا ترجّح فلا بدّ من سبب مرجّح، وإلّا كان نسبتها إلى ذلک الممكن على ما كان قبل، ولم يحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله[٥]، ولا بدّ أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته، وكلاهما محال.

وقال أيضاً: كيف تميّز في العدم وقتُ تركٍ ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت[٦]؟ وأيضاً، فإنّ الحادث لا يحدث إلّا[٧] بحدوث حال في المبدأ، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلک إرادة أو عرضاً، وإلّا فالطّبع

---

١. وهي الآن: والآن، ا.

٢. فإذا: وإذا، ب.

٣. وتمكن: أو تمكن، ب.

٤. يترجح: مرجح، ا.

٥. بحاله: محاله، ا.

٦. الوقت: ـ، ب.

٧. يحدث إلا: ـ، ا.

لا يحدث، والقسر والاتّفاق باطل. وعلى كلّ حال فلا بدّ من حدوث صفة أو حال، فإن حدث فيذاته صار محلّاً للحوادث، وإن حدث فيمحلّ فلا محلّ قبل المحلّ، وإن حدث لا فيمحلّ فالكلام فيذلك الحادث كالكلام فيالعالم.

وقال أيضاً: الحقّ الأوّل مبدأ لأفعاله، والمبدأ سابق على الفعل، فبماذا سبق، أبذاته[١] أم بزمان؟ فإن سبق بذاته فقط فذلك حقّ ونحن نعترف به، وإن سبق بزمان فكلامنا في[٢] ذلك الزّمان بعينه عائد، ووجوده تعالىٰ لم يزل، فالأزمنة أيضاً لم تزل، فنقدّر فيتلك[٣] الأزمنة الغير المتناهية موجودات غير متناهية. وكلّ ما ألزمتمونا فيالحوادث الّتي لا تتناهىٰ يلزمكم فيالأزمنة الّتي لا تتناهىٰ.

وكذلك كلامنا فيالحركات، إذ كلّ متحرّك يستدعي محرّكاً، والمحرّك إن كان متحرّكاً لزم تسلسلٌ، فلا بدّ من محرّك غير متحرّك، وهو إمّا جسم أو نفس أو عقل. وبالجملة يجب أن يسبق المحرّك بذاته ويقارنه فيزمانه، وهو كالضّوء من السّراج والشّعاع من الشّمس، فإنّهما يتقارنان زماناً، والسّراج متقدّم[٤] على الضّوء. ولذلك تقول: وُجد السّراج فوجد الضّوء، ولا يمكنك أن تقول: وجد الضّوء فوجد السّراج. وكذلك تقول: تحرّكت يدي فتحرّك المفتاح فيكمي، ولا يمكنك أن تعكس ذلك.

[أقول]: إلى هٰهنا نقله، ثم ابتدأ بفصل سمّاه

---

١. أبذاته: أم بذاته، ا.

٢. في: ـ، ب.

٣. تلك: بوتلك، ا.

٤. متقدم: مقدم، ب.

الاعتراض عليه

فقال: نتكلّم أوّلاً في[1] الدّعوىٰ والفتوىٰ ونبيّن فيها اشتراكاً في لفظ الدّوام والوجود، وما لم يتخلّص محلّ النّزاع عن وجوه الاشتراک لم يتبيّن[2] وجه الاحتجاج[3]. فقوله أوّلاً: العالم موجود بوجوده، يشتمل على قليل اشتباه، وكان من حقّه أن يقول: العالم موجود بإيجاده، حتّى يُشعر ذلک بالتّقدّم الوجوديّ الذّاتيّ.

أقول: اعترف هٰهنا بأنّ القسم الّذي زاده في أقسام التّقدّم وسمّاه التّقدّم بالوجود فقط، وهو سادس الأقسام، هو[4] التّقدّم الذّاتي الّذي جعله رابع الأقسام بعينه. ثمّ إن أراد بقوله: موجود بإيجاده، أنّه متقدّم بالوجود فقد جعل الوجود مشتركاً، لأنّ المتقدّم يجب أن يكون مشاركاً للمتأخّر فيما هو متقدّم به، ثمّ إنّه يمتاز عنه بمزيّة[5] في ذلک[6] المعنى هي[7] التّقدّم. فلذلک لا يكون لما يقع في الزّمان أو المكان على ما لا[8] يقع فيهما تقدّم، ولا لما له شرف على ما لا يكون له أيضاً مدخل في معنى الشّرف تقدّم. وإن أراد بذلک معنى آخر فكان من الواجب عليه أن يجعل هذا التّقدّم نوعاً سابعاً[9]، فإنّه لم يشر إلى ذلک فيما تقدّم.

قال: وقوله: دائم الوجود بدوامه، فلفظ[10] الدّوام مشترک، فإنّ دوام الوجود للبارئ تعالىٰ ليس بمعنى دوام الوجود للعالم، بل دوام الوجود

---

۱. في: + (حاشية) على خ، ب.
۲. يتبيين: يبين، ب.
۳. الاحتجاج: الاجتياج + (حاشية) الاحتجاج ظ، ب.
۴. هو: هذا، ب.
۵. بمزية: بمعنى، ب.
۶. في ذلک: وذلک، ب.
۷. هي: هو، ب.
۸. لا: ــ، ب.
۹. سابعاً: شائعاً، ا.
۱۰. فلفظ: + (حاشية) فإن لفظ خ، ب.

له تعالىٰ بمعنى أنّه واجب الوجود بذاته، والواجب ما إذا فُرض عدمه لزم منه محال، ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزّمان عليه، أو بمعنى أنّه واجب بغيره، ولو فرض عدمه لم يلزم منه محال، فلم يتلازما في الوجود ابتداءً ودواماً.

أقول: ليس المفهوم من الدّوام هو كون الشّيء واجب الوجود، لأنّ الدّوام لا يتحقّق معناه من غير تصوّر زمان موجود[١] أو مقدّر. وليس الواجب كذلك، بل يلزم الواجبَ من حيث امتناع ارتفاع وجوده، وهو أن لا يمكن أن يفرض[٢] وقت يصدق في ذلك الوقت أنّ الواجب مرتفع الوجود، وهذا هو معنى دوام واجب الوجود. وأيضاً، ليس[٣] دوام وجود العالم استمرار الزّمان عليه، فإنّ الزّمان إنّما يستمرّ[٤] على شيء غيره، وهو[٥] جملة العالم، فكيف يستمرّ على جزء من العالم هو علة الزّمان، وعلى جزء هو[٦] الزّمان نفسه[٧]؟ بل يستمرّ على جزء يكون[٨] وجوده في الزّمان أو مع الزّمان، والزّمان يلزم العالم من حيث امتناع ارتفاع وجوده بالنّظر إلى علّته، وهو أن لا يمكن أن يفرض وقت يصدق في ذلك الوقت أنّ العالم مرتفع الوجود وعلّته موجودة.

وهذا المعنى لا يباين المعنى الأوّل إلّا بما ليس له مدخل في معنى الدّوام، فبهذا[٩] المعنى المشترك يصحّ أن يقال: العالم دائم الوجود بدوام

---

١. موجود: ـ ، ب.

٢. يفرض: يعرض، ا.

٣. وأيضاً ليس: وليس، ب.

٤. يستمر: استمر، ب.

٥. وهو: هو، ب.

٦. هو: وهو، ب.

٧. نفسه: بعينه، ب.

٨. يكون: ويكون، ب.

٩. فبهذا: فلهذا، ب.

بارئه.

قال: فلم يكن[1] الدّوام في الوجودين بمعنى واحد، بل بمعنيين مختلفين في الحقيقة، ولم يكن الوجود في الدّوامين بمعنى واحد، بل بمعنيين[2] في الحقيقة. فالفتوى إذاً عنه[3] ملخّصة، وأكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ.

أقول: قد[4] مرّ بيان[5] أنّ الدّوام والوجود فيهما بمعنى واحد.

قال: ثمّ البائقة[6] الكبرىٰ الّتي استعظموها من ابن سينا فهي قضايا وهميّة ومقدّمات خياليّة[7] خُيِّل من سحره {أَنَّها تَسْعَى، قُلْنَا لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى} (٢٠ طه ٦٦ و ٦٨) وهي بعينها شبه الكرّاميّة في المكان، نقلها إلى الزّمان، ولسنا[8] ممّن يقعقع[9] [له] بالشّنان[10].

أقول: هذه كما ترىٰ كلمات مستعارة وعبارات مزخرفة لا فائدة فيها. والكرّاميّة منسوبة إلى أبي عبد الله محمّد بن كرّام السّجستاني الّذي كان في أيام الطّاهريّة[11] وأثبت زماناً ومكاناً للأوّل تعالىٰ بطريق الأدلّة الكلاميّة، كما قال بهما[12] السّلف من رواة الحديث من جهة النّقل فقط.

قال: قوله: إنّ الذّات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت،

---

۱. يكن: يمكن، ا.
۲. بمعنيين: + مختلفين، ب.
۳. عنه: غير، ب.
۴. قد: وقد، ب.
۵. بيان: ـ، ا.
۶. البائقة: الآية، ب.
۷. خيالية: خالية + (حاشية) خيالية خ، ب.
۸. ولسنا: لسنا، ا.
۹. يقعقع: يروم، ا.
۱۰. بالشنان: بالسنان + (حاشية) بالشنان خ، ب.
۱۱. الطاهرية: الطاهر، ب.
۱۲. بهما: بها، ب.

وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها[١] شيء، قلنا: أثبتَّ قبلاً وآناً للعالم أو[٢] قدّرت زماناً أو زمانين، أحدهما متقدّم والآخر مقارن، فإنْ قدّرته على مذهب الخصم فالخصم ليس يُثبت وراء العالم زماناً[٣] البتّة، لا متقدّماً فيسمّى قبل[٤] ولا مقارناً فيسمّى الآن[٥]، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً البتّة، لا خلاء ولا ملاء.

أقول: القائلون بالحدوث على الوجه الّذي يجتمع[٦] العدم السّابق[٧] مع الوجود الحادث يقولون بقبليّة تنصرم مرّة[٨] وبعديّة تتجدّد، وهو الزّمان. ولذلك[٩] يقولون: البارئ تعالى متقدّم على العالم بتقدير أزمنة لا نهاية لها. وإذا فسّروا الأزل قالوا: هو تقدير أزمنة ماضية لا نهاية لها. وبعضهم قالوا[١٠]: هو استمرار وجود في جانب الماضي إلى غير نهاية. وفي كلّ هذا تقدير الزّمان ظاهر، وإنّما لم يقولوا بالزّمان لأنّ الزّمان عندهم حركة السّماء والشّمس، وقد فرضوا هناك عدمها. فكيف يثبتون حركتها؟

وأمّا قوله: كما[١١] لم يثبت وراء العالم مكاناً البتّة، لا خلاء ولا ملاء، فهو افتراء عليهم، لأنّهم يقولون بخلاء لا نهاية له. والقول بأنّ ماوراء العالم ليس بخلاء ولا ملاء[١٢] ولا بمكان قول أرسطو وأتباعه. فالمصارع

---

١. عنها: منها، ا ب.
٢. أو: إذ، ب.
٣. زماناً: مكاناً، ا.
٤. قبل: قبلاً، ب.
٥. الآن: + (حاشية) مع، ب.
٦. يجتمع: يجمع، ب.
٧. السابق: السالف، ا.
٨. مرة: ـ، ا.
٩. ولذلك: وكذلك، ب.
١٠. قالوا: قال، ب.
١١. كما: وكما، ا ب.
١٢. ملاء: بملاء، ب.

ركب هٰهنا مذهباً[١] من القول[٢] بالحدوث على زعم نفسه من غير موافق[٣] له في ذلك والقول بنفي المكان خارج العالم على مذهب أرسطو، واستدلّ بالآخر[٤] على الأوّل على طريقة الفقهاء في أقيستهم.

قال: وهذا كما يقول الكرّامي[٥]: إنّ الذّات[٦] الواحدة[٧] إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد معها شيء، ثمّ وجد معها شيء، فلا بدّ وأن يكون بجهة[٨] منها مبايناً[٩] عنها بينونة متناهية أو غير متناهية.

أقول: لا يقول الكرّامي[١٠] هكذا، بل يقول[١١]: كلّ موجودين متباينين فلا بدّ من أن يكون أحدهما في جهة من الآخر[١٢]. وهَبْ[١٣] أنّهم قالوا هكذا، فما وجه الدّلالة من هذا على ما ذهب إليه إلّا[١٤] القياس الّذي هو حمل الشّبيه على الشّبيه، مع أنّ هٰهنا ليس فيها معنى جامع.

قال: وتقدير[١٥] وقت للتّرك ووقت للفعل[١٦] كتقدير مكان فارغ ومكان مشغول.

أقول: هذا لا يقتضي أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر.

قال: وأنت تعرف أنّه لمّا لم يكن وجود الباريء تعالىٰ مكانيّاً لم ينسب

---

١. مذهباً: مذهب، ب.
٢. القول: يقول، ب.
٣. موافق: موافقة، ب.
٤. بالآخر: بالأخير، ب.
٥. الكرامي: الكراميون، ب.
٦. الذات: ـ، ا.
٧. الواحدة: واحدة، ب.
٨. بجهة: لجهة، ب.
٩. مبايناً: مباينة، ب.
١٠. الكرامي: الكراميون، ب.
١١. يقول: يقولون، ب.
١٢. الآخر: الآخرى، ا ب.
١٣. وهب: وإن ثبت، ب.
١٤. إلا: من، ب.
١٥. وتقدير: + (حاشية) ذلك غ، ب.
١٦. للفعل: الفعل، ا؛ + (حاشية) الفعل غ، ب.

إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول. كذلک لمّا لم يکن وجـوده جـلّت عظمته زمانيّاً لم يجز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشـغول حـتى يسمّیٰ أحدهما ترکاً للفعل والثّاني فعلاً.

أقول: فإذا لم يجز أن ينسب إليه هذا فإمّا أن لا يوجد وقت هو فاعل، أو لا يوجد وقت هو ليس بفاعل. والأوّل قول بأنّه[1] لم يصدر عنه شيء أصلاً[2]، والثّاني قول ابن سينا.

قال: فإن قال: إنّک إن[3] لم تثبت قبلاً[4] على العالم ولا زماناً متناهياً أو غير متناه، فقد قضيت بـتلازم الوجـودين[5]، وجـود الصّـانع ووجـود المصنوع، وكذلک إذا لم تثبت وقتاً لتـرک الفـعل ووقـتاً للـفعل فـقد صرّحت بالتّلازم، قلتُ: أساء سمعاً فأساء جـابة[6]، إنّـما يـلزم التّـلازم في الوجود والزّمان إذا كان الموجود قابلاً للزّمان، وقد بيّنا أنّ العالم لا يجوز أن يكون معه تعالىٰ زماناً لأنّه يوجب أن يكون وجوده زمـانيّاً، فالتّلازم والاقتران الزّماني[7] مستحيل، والسّبق[8] والتّقدّم الزّمـاني أيـضاً مستحيل. وهذا كسؤال الكرّامي: إنّک لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية أو غير متناهية، فقد قضيت بتلازم وجودَي الصّانع والمصنوع، لكنّه لا يلزم، إذ ليس وجوده تعالىٰ مكانيّاً.

أقول: إذا اعترف بأنّ العالم لا قبل له فقد قال بالقدم، فإنّه لا مـعنى

---

۱. بأنه: أنه، ا.
۲. أصلاً: ـ، ا.
۳. إن: ـ، ا.
۴. قبلاً: مثلاً، ا.
۵. الوجودين: وجودين، ب.
۶. جابة: + (حاشية) خابة خ، ب.
۷. الزماني: والزمان، ب.
۸. والسبق: والشرف، ا.

للقدم إلّا هذا. ثمّ إنّه أورد تشبيهاً[١] للزّمان بالمكان حتّى يثبت بفساد مذهب الكرّامي مذهباً جديداً قصده. فإنّه لا يخلّصه ممّا يحذره، وذلك أنّ ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة في جانب الماضي لا نهاية لها، وصورٍ وأعراض متعاقبة في تلك الأزمنة لا نهاية لها[٢]، وهي المسمّاة بحوادث لا أوّل لها، فكيف يبطل هذا؟ فإنّ هذا هو المطلوب بعينه[٣] في باب حدوث[٤] العالم دون ما يكرّره من التّشبيهات والتّطبيقات وما على القائل بهذا القول أو النّافي له من وجود التّلازم[٥] وعدمه، ومن كون الصّانع مع الزّمان أو ليس معه.

قال: [قال:] إنّك إذا قلت: لم يفعل ثمّ فعل، فقد أثبتّ وقتاً ما عطّلته عن الفعل حتّى تميّز فيه وقت ترك ووقت شروع، وإن لم تثبت[٦] وقت التّعطّل[٧] والتّرك فقد وافقتني[٨] في الإيجاب واللّزوم، فإنّي[٩] أقول: لا يجوز أن يتعطّل الجواد عن الجود فيتلازمان، قلت: ولا يلزم من قولنا: لم يفعل ثمّ فعل، وقت[١٠] تعطّل[١١] ووقت شروع، فإنّ في العبارة تجوّزاً وتوسّعاً. فإنّ في «لم يفعل» إشعاراً[١٢] بالماضي[١٣]، وفي «ثمّ فعل» دلالة على المستقبل، وليس في العدم ماض ومستقبل.

---

١. تشبيهاً: شبهاً، ب.

٢. وصور... لها: ـ، ا.

٣. بعينه: نفسه، ب.

٤. حدوث: حدث، ب.

٥. التلازم: الكرام، ا؛ الكرامي، ب.

٦. لم تثبت: ما تبتت، ا.

٧. التعطل: التعطيل، ب.

٨. وافقتني: + (حاشية) وافقتم خ، ب.

٩. فإني: وإني، ا؛ + (حاشية) فأنا خ، ب.

١٠. ثم فعل وقت: وقت + (حاشية) ثم فعل وقت خ، ب.

١١. تعطل: تعطيل، ا ب.

١٢. إشعاراً: إشعار، ب.

١٣. بالماضي: في الماضي، ا.

أقول: يحلّل[1] على نفسه ما حرّم على غيره تحكّماً[2]، فهو يجوّز أن يكون في قوله: لم يفعل ثمّ فعل، بمعنى ما[3] يريده توسّع، ولا يجوّز أن يكون في قول من يقول: البارئ لم يفعل ثمّ فعل، بمعنى الاجتماع بينهما تجوّز، بل يقول: يلزمه أن يكون البارئ في الزّمان[4]، وهذا كما تراه.

قال[5]: وهو كما يقول الخصم: أبدع العقل، ثمّ أبدع النّفس، ثم أبدع الهيولىٰ، ثمّ أبدع الجسم، ولم يُشعر ذلك بالماضي وتعاقب الزّمان بعده.

أقول: هو يقول بتقدّم و تأخّر غير زمانيّين، ولذلك يقول: ثمّ وثمّ[6]. فإن قلت أنت بتقدّم العدم على الوجود والتّرك على الفعل بمثل ذلك فهو عين مذهب خصمك، وإذاً استشهادك بقوله يكون عليك لا لك.

قال: وليس في العقل وقت[7] قبل الوقت، ولا وقت مع العقل[8]، كما ليس في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيامناً ولا متياسراً[9]، ولا دون العالم تحتاً.

أقول: قولك: ليس في العقل وقت قبل الوقت، خلط وهذيان. فإنّ ابن سينا يقول: ليس للوقت قبل أصلاً، فأنت تقول: ليس وقت قبل الوقت، أين لك قبل الوقت حتّى يكون[10] فيه وقت أم لا؟ وقولك: لا

---

۱. يحلل: يحل، ا.

۲. تحكماً: حكماً، ا.

۳. بمعنى ما: معنى، ب.

۴. في الزمان: كالزمان، ا.

۵. قال: قوله، ا.

۶. وثم: ــ، ب.

۷. وقت: ــ، ا.

۸. العقل: الفعل، ب. وظاهر السياق يقتضي «الوقت»، وقد وقع التصحيف في الأصل قبل عصر الطوسي.

۹. متيامناً ولا متياسراً: ميامناً ولا مياسراً، ا ب. + (حاشية) متيامناً ولا متياسراً خ، ب.

۱۰. حتى يكون: مكرر في ا.

وقت مع العقل[١]، هو لا يسلّمک، فهو دعویٰ بلا بيّنة. وقولک: كما ليس في العقل عالم وراء العالم، فالكرّامي يقول: بل عالم هناک[٢] وراء العالم، وأين دليلک على نفيه؟

قال: وأنا لا أثبت[٣] التّعطيل عن الفعل إلّا حيث يتصوّر وجود الفعل، إذ الفعل ما له أوّل، والأزل[٤] ما ليس له أوّل، والجمع بين ما له أوّل وما لا أوّل له محال.

أقول: صرّح هٰهنا بأنّه يقول[٥] للتّسوّق[٦] وطلب الجاه عند العوامّ كما هو عادة المذكّرين ولا يريد به الحقّ[٧]، فإنّه أثبت أنواع التّقدّم في مقدّمته الثّانية، ويعلم أنّ الفعل له أوّل بمعنى الأوّليّة الزّمانيّة[٨]، والأزل[٩] له أوّل بمعنى الأوّليّة الذاتيّة[١٠]، وقد صرّح بأنّ الجمع بينهما ليس بمحال في تلک المقدّمة. فانظر إليه كيف يقول هذا مع اعترافه ببطلان قوله في مقدّماته؟

قال: وأنت إذا قلت: إنّه صانع في الأزل، فقد جمعت بين طرفي نقيض، أعني إثبات الأوّليّة ونفي الأوّليّة.

أقول: هذا إذا كانت الأوّليّة فيهما بمعنى واحد، وليس كذلک باعترافک حيث قلت: وقد يكون مع ما أنّه معه زماناً يكون متقدّماً عليه ذاتاً وبالعكس، وكذلک في كلّ قسمين.

قال: فهلّا قلت: لا يجوز أن يتعطّل الجواد عن إفاضة الجود حيث

---

١. العقل: الفعل، ب.

٢. هناک: + أي بخلاء، ا.

٣. وأنا لا أثبت: وإني لا أثبت + (حاشية) وإنا لا نثبت خ، ب.

٤. والأزل: والأول، ب.

٥. يقول: يقوله، ب.

٦. للتسوق: للتشوق، ا.

٧. الحق: ـ، ا.

٨. الزمانية: الذاتية، ا ب.

٩. والأزل: + ليس، ا.

١٠. الذاتية: الزمانية، ا ب.

يُتصوّر الجود؟ وإذا لم يكن يتصوّر الجود[١] فلا[٢] يسمّى ذلك تعطيلاً. أليس لو قال قائل: إذا لم يوجِد الصّانع جسماً ذاهباً في الجهات غير متناهٍ فقد تعطّل عن إفاضة الجود، إذاً انتقص جوده عن كماله، قيل: إذا لم يمكن[٣] وجود جسم غير متناهٍ رجع النّقص إلى قابل الجود[٤] لا إلى جود المفيض[٥]؟

أقول: إذا لم يكن يتصوّر[٦] الجود فلايكون هناك الجواد أصلاً، لأنّ الجواد يكون بإضافته إلى الجود جواداً. هو مطالب هٰهنا بامتناع زمان لا نهاية له في جهة الماضي، فلا يغنيه التّكرار[٧] والتّمثيل، بل عليه إقامة الدّليل الّذي لا يحوم حوله.

قال: ناقلاً عن ابن سينا: فقد تُصوّر عندك في قضيّة[٨] العقل جوازُ أن يخلق العالم قبل وقته بزمان، وإذا[٩] كان ذلك متصوّراً ولم يخلق فقد تعطّل عن الجود. ثمّ قال عليه: قلت: التّصوير[١٠] العقليّ في الزّمان كالتّقدير العقليّ في المكان حذو القذّة بالقذّة والنّعل بالنّعل، فالوهم[١١] يصوّر[١٢] والعقل يقدّر وراء العالم عالماً آخر فوقاً وتحتاً، ويقدّر جرم الكلّ أكبر ممّا هو عليه وأصغر[١٣]، لكن بشرط أن يكون متناهي الذّات،

---

١. وإذا لم... الجود: ـ، ا.

٢. فلا: ولا، ا.

٣. يمكن: يكن، ب.

۴. الجود: النقص، ا.

۵. المفيض: الفيض، ا.

۶. يتصور: تصور، ا ب.

٧. التكرار: هذا الذكر، ا.

٨. قضية: + (حاشية) قضايا خ، ب.

٩. وإذا: + (حاشية) فإذا خ، ب.

١٠. التصوير: التصور، ب.

١١. فالوهم: فالواهم، ا.

١٢. يصور: تصور، ا؛ كما مصور، ب.

١٣. وأصغر: أو أصغر، ب.

إذ[1] قام الدّليل[2] على أنّ جسماً لا يتناهىٰ غير ممكن، كذلک يقدّر العقل قبل العالم وقتاً أو موجوداً بزمان ولكن بشرط أن يكون متناهياً، فإنّ زماناً لا يتناهىٰ غير ممكن كما سنبيّن.

أقول: لم يقل ذلک ابن سينا مبرهناً، لكنّه قاله[3] مبيّناً لكيفيّة تصوّر تقدير الوقت عند فرض الوقت متناهياً، ولا يلزم ابن سينا أن يكون حكم تقدير الوقت حكم تقدير الخلاء[4] بعد أن أقام[5] على امتناع الثّاني دليلاً[6]، وعلى[7] إمكان الأوّل، بل على وجود مقدَّره، دليل.

قال: ناقلاً عنه: قال: للجسم وضع طبيعيّ، فلا يمكن فرض اللّانهاية فيه، وليس للزّمان وضع طبيعيّ، ولا ترتيب عقليّ، فيتصوّر فرض اللّانهاية فيه. ثمّ قال عليه: قلت: هذا الفرق بين الصّورتين ليس بمؤثّر، لأنّ البرهان الّذي دلّ على استحالة وجود جسم لا يتناهىٰ بعداً هو بعينه يدلّ على استحالة وجود مدّة لا تتناهىٰ زماناً ووجود نفوس إنسانيّة[8] لا تتناهىٰ عدداً، إذ الأوسط فيه أمور أوليّة، منها أنّ الأقلّ من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر، ومنها أنّ الأقل والأكثر إنّما يكونان في العدد المتناهي، وما لا يتناهىٰ لا يتصوّر فيه الأقلّ والأكثر، ومنها أنّه لا يتحقّق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النّصف والثّلث والرّبع. ونحن نركّب من هذه المقدّمات برهاناً في كلّ صورة. ولنفرض الكلام

---

۱. إذ: إذا، ا ب.

۲. الدليل: + (حاشية) البرهان خ، ب.

۳. قاله: قال ذلک، ا.

۴. الخلاء: إطلاقه ا.

۵. أقام: قام، ب.

۶. دليلاً: دليل، ب.

۷. وعلى: على، ب.

۸. نفوس إنسانية: النفوس النباتية، ا ب.

أوّلاً في النّفوس الإنسانيّة، فنقول: لو جعل في الوجود ما لا يتناهیٰ من النّفوس الإنسانيّة في[1] يوم الأحد لما أمكن أن يزداد بأعداد[2] من النّفوس في يوم الاثنين، فإنّ ما لا يتناهیٰ عدداً لا يزداد بعدد، لكن قد ازداد، فاستثناء نقيض التّالي أنتج نقيض المقدّم.

أقول: أمّا نقله ففيه فساد، لأنّ ابن سينا لم يحتج إلى الوضع[3] الّذي للجسم أن يكون طبيعيّاً، ولم ينفِ عن الزّمان التّرتيب العقليّ، بل إنّما فرّق بينهما بوجود الامتداد وعدمه. وأمّا ادّعاؤه بأنّ البرهان الّذي دلّ على استحالة جسم غير متناهٍ يدلّ على استحالة زمان أو نفوس غير متناهية فباطل. والأمور الأوّليّة الّتي زعم أنّها أوسط ذلك البرهان ليست بأوّليّة. بيانه أنّ أوّلها قوله: الأقلّ من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر، وهو لا يمكن أن يستعمل في الزّمان لأنّه مختصّ[4] بالأعداد الموجودة، وأعداد الزّمان ليست بموجودة. وأيضاً، إن كان الشّيء له جهتان، إحداهما[5] متناهية والأخرى غير متناهية، فالأقلّ والأكثر يتصوّران في الجهة الأولیٰ دون الأخریٰ، ولا يقتضي ذلك تناهي الأخریٰ. وثانيها قوله: إنّ الأقلّ والأكثر إنّما يكونان[6] في العدد المتناهي، وما لا يتناهیٰ لا يتصوّر[7] فيه الأقلّ والأكثر. وهو غير محصّل لأنّ تضعيف الواحد مرّات لا تتناهیٰ أقلّ من تضعيف الاثنين بمرّات لا

---

١. في: ــ، ب.

٢. بأعداد: أعداد، ا.

٣. الوضع: الموضع، ا.

٤. مختص: يختص، ب.

٥. إحدهما: احدهما، ا، ب.

٦. يكونان: يلزمان، ب.

٧. يتصور: مصور، ب.

تتناهىٰ، وهذا أكثر منه مع أنّهما غير متناهيين. ثمّ إن[1] قيّد جهة الامتداد الّذي فيه النّهاية واللّانهاية فيكون الأقلّ في تلك الجهة متناهياً، ولا يلزم أن يكون الأكثر منه متناهياً. وثالثها قوله: لا يتحقّق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النّصف، أيضاً غير محصّل، فإنّه إن أراد بالجزء المعلوم جزءاً مضافاً إلى الكلّ كالنّصف فهو حقّ، لكنّه ليس بنافع له، وإن أراد به جزءاً كيف ما[2] كان فباطل، فإن المتناهي جزء متحقّق من غير المتناهي. فهذه مقدّماته.

وأمّا برهانه على امتناع النّفوس الإنسانيّة بأنّ ما لا يتناهىٰ عدداً لا يزداد بعدد فمزيّف، لأنّ النّفوس متناهية من جهة انتهائها إلى[3] يوم الأحد غير متناهية من جهة وجودها في كلّ يوم قبل يوم[4] إلى لا أوّل[5]، وازدياده في الجهة المتناهية ليس بممنوع[6] ولا بمقتضٍ لنهاية في الجهة الأخرىٰ. وأمّا تمنطقه بأنّ استثناء نقيض التّالي ينتج نقيض المقدّم فإظهار لوقوفه على علم المنطق، وذلك ما أسمنه ولا أغناه من جوع.

قال: وتركيب آخر أنّ النّفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد، وهي أيضاً غير متناهية في يوم الاثنين، كان الأقلّ مثل الأكثر. وإذا تباينت[7] النّفوس عدداً فلا بدّ أن تبتدئ من نفس ليس قبلها نفس فتتناهى[8] الأشخاص، ولا بدّ[9] من أن تبتدئ من شخص ليس قبله

---

۱. إن: إنّه: ب.
۲. ما: ـ، ب.
۳. إلى: ـ، ب.
۴. يوم: كل يوم، ب.
۵. لا أول: الأزل، ب.
۶. بممنوع: بممتنع، ب.
۷. تباينت: تناهت، ب.
۸. فتتناهى: فتناهى، ب.
۹. ولا بد: والأبد، ب.

شخص فتتناهى[١] الحركات والمتحرّكات، ولا بدّ[٢] أن تبتدئ من حركة ليس قبلها حركة فيتناهى الزّمان العادّ للحركات، ولا بدّ[٣] أن تبتدئ من زمان ليس قبله زمان، وذلک ما أردنا أن نبيّن.

أقول: أعاذنا الله من عدم[٤] التّمييز[٥]، أليس لهذه النّفوس امتداد في جهة الماضي يريد إثبات تناهيه، وامتداد في جهة المستقبل أثبت تناهيه بفرض انتهائه[٦] إلى يوم الأحد؟ فهذا التّناهي كيف اقتضى ذلک التّناهي بالزّيادة في هذا الطّرف[٧] الدّالّة على النّهاية فيه، وهذه النّهاية مستغنية عن الإثبات؟ وإن قلت: إنّ مجموع النّفوس من الأزل إلى يوم الأحد أقلّ من مجموع النّفوس من الأزل إلى يوم الاثنين، فلا تمّ[٨] لک أنّ هذه العلّة تقتضي التّناهي، فإنّها ليست أوليّة، ولا برهان عليه. وأمّا سياقة[٩] باقي كلامه فبناء على الفاسد.

قال: و تركيب آخر أنّ كلّ حادث بسبب فقد يتوقّف[١٠] وجوده على وجود سببه. فلو توقّف وجود ذلک السّبب على وجود سبب آخر[١١] أدّىٰ ذلک[١٢] إلى التّسلسل، وهو باطل لعلّة التّوقف، فإنّ[١٣] ما يتوقّف

---

١. فتتناهى: فتتاهي، ب.

٢. ولا بد: والأبد، ب.

٣. ولا بد: والأبد، ب.

٤. عدم: سوء، ب.

٥. التمييز: التميز، ا.

٦. انتهائه: انتهاؤه، ب.

٧. هذا الطرف: هذه الطرق، ب.

٨. فلا تم: ولا نسلم، ب.

٩. سياقة: ـ، ب.

١٠. فقد يتوقف: + (حاشية) فيتوقف خ، ب.

١١. آخر: أخرى، ا.

١٢. ذلک: ـ، ب.

١٣. فإن: وإن، ا.

وجوده على وجود شيء لم يكن ليحصل[١] وجـوده إلّا وذلک الشّـيء وجد قبله. فلو توقّف كلّ سبب على سبب إلىٰ ما لا يـتناهىٰ لم يكـن ليحصل[٢] هذا السّبب الّذي وقع الفرض فيه لتوقّف[٣] وجوده[٤] على وجود ما لا يتناهىٰ متعاقبة أو محصورة في الوجود، وذلک غير ممكن.

أقول: توقّف وجود الشّيء على الأشياء الّتي لا تتناهىٰ ولا تـجتمع في الوجود ممّا يقول به ابن سينا، و توقّفه على الأشياء الّتي لا تتناهىٰ المجتمعة[٥] في الوجود ممّا يمنعه. والمصارع جمعهما وادّعى مـن غـير تمييز وبيان وإيراد برهان أنّهما[٦] محال. فيقال له نيابة عن ابن سينا: لِمَ قلت: إنّ ذلک غير ممكن، أبالبديهة؟ ولو كان بديهيّاً لما خالف العقلاء فيه، فإنّ أصـحابک يـحدّون البـديهيّة[٧] بـذلک، أم بـالبرهان؟ فأيـن البرهان[٨]؟

قال: فننقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانيّة، فنقول: هذا الإنسان، ونشير به[٩] إلى زيد[١٠]، قد توقّف وجوده على وجود النّطفة التي خلق منها، ووجود تلک النّطفة توقّف على وجود إنسان آخر حـصل منه النّطفة، فكذلک[١١] يتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلک باطل.

---

١. يكن ليحصل: يكن يتحصل، ا؛ يمكن تحصيل + (حاشية) يكن خ، ب.

٢. يكن ليحصل: يمكن تحصيل، ب.

٣. لتوقف: ولتوقف، ا.

٤. وجوده: وجود، ب.

٥. المجتمعة: وتجتمع، ب.

۶. أنهما: أنها، ب.

٧. البديهية: البديهي، ب.

٨. البرهان: ـ، ب.

٩. و نشير به: ونشره، ب.

١٠. زيد: برهان، ا.

١١. فكذلک: فلذلک، ب.

أقول: هذا مثال يصلح لمعلّمي الصّبيان أن[١] يفهّموهم[٢] معنى التّسلسل به[٣]، والكلام في بطلانه الّذي ادّعاه من غير بيّنة.

قال: وقد توافقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلا نهاية، إلّا أنّهم أجروا هذا الحكم في العلل الفاعليّة[٤]، ونحن ألزمناهم عين ذلك في العلل المادّيّة، والعلل في توقّف المعلولات عليها متساوية.

أقول: لم يفرّق خصومه بين العلل الفاعليّة والمادّيّة، وإنّما لم يذكروا المادّيّة لأنّ المادّة لا يمكن أن يكون لها مادّة قبلها إلى ما لا[٥] يتناهیٰ. وذلك أنّ الأب ليس بمادّة للنّطفة، إنّما هو محل لحدوث مادّة نطفة الابن[٦]، وإذا لم يكن الأب مادّة للابن[٧] فليست[٨] مادّة[٩] الأب مادّة الابن، فليس هذا التّسلسل في العلل المادّيّة، والممتنع عند خصومه امتناع تسلسل العلل الموجودة جميعاً سواء كانت فاعليّة أو مادّيّة أو غير ذلک[١٠]. أمّا العلل الّتي لا توجد معاً فيجوّزون وجودها وغير العلل أيضاً. والمصارع ما يتعرّض لمحلّ النّزاع و يكرّر الكلام ويكثره من غير فائدة.

قال[١١]: فإذا ثبت أنّ النّفوس والأشخاص متناهية، وإنّما تبتدئ من مبدأ لها سواء كانت متعاقبة في الوجود أو كانت معاً في الوجود غير

---

١. أن: لمن، ا.

٢. يفهموهم: يفهمهم، ا ب.

٣. به: ـ، ب.

٤. الفاعلية: + (حاشية) فوافقنا خ، ب.

٥. ما لا: ما + (حاشية) لا خ، ب.

٦. الابن: الأب، ب.

٧. للابن: الابن، ب.

٨. فليست: فليس، ا ب.

٩. مادة: بمادة، ا.

١٠. جميعاً... ذلک: معاً، ب.

١١. قال: ـ، ا.

متعاقبة، ثبت بعد ذلک أنّ الحركات الدّوريّة والمتحرّكات متناهية، لأنّها لو كانت دائمة الحركة لكانت المواليد من تلک الحركات دائمة[١] الوجود غير متناهية، وقد ثبت أنّها متناهية. فالزّمان الّذي هو عادّ للحركات يجب أن يكون متناهياً، وهذا غاية ما أردناه.

أقول: لم يحتج في تناهي الزّمان إلى توسّط المتحرّكات والحركات، بل لو قال في أجزاء[٢] الزّمان من الأيّام والسّاعات أو في الشّهور والسّنين[٣] ما قاله في الأشخاص كان كما زعم. وإذا كان راضياً بالّذي قاله[٤] فما هذا التّطويل الّذي لا فائدة فيه إلا ضياع الزّمان؟

قال: ونقول أيضاً: البرهان الّذي أوردتموه على استحالة بعد لا يتناهىٰ[٥] أو جسم لا يتناهىٰ هو أنّک تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة، وتقدّر في وهمک بعداً[٦] لا يتناهىٰ مبدأه[٧] تلک النّقطة، وتفرض[٨] خطّاً[٩] آخر على موازاة ذلک أقصر منها بذراع، ثمّ تطبق النقطة على النقطة، والخطّ على الخطّ. فلا يخلو إما أن يبقى الخّطان غير متناهيين أو ينتقص الأصغر، فلو بقي الخّطان غير متناهيين[١٠] كان الأصغر مثل الأكبر، وإن انتقص من الطّرف الغير المتناهي بمقدار الذّراع القاصر صار الغير المتناهي منقطعاً متناهياً، فما يوازيه صار متناهياً،

---

١. دائمة: ذلک، ا.

٢. أجزاء: اخر، ا.

٣. والسنين: والأيام، ب.

٤. قاله: ـ، ب.

٥. يتناهىٰ: يناه، ب.

٦. بعداً: بعد، ب.

٧. مبدأه: مبدأها، ا ب.

٨. وتفرض: تفرض، ب.

٩. خطاً: خط، ا.

١٠. أو ينتقص... متناهيين: ـ، ا ب.

فبان أنّه لا يتصوّر جسم[۱] وبعد في جسم غير متناه.

فننقل هذا البرهان[۲] بعينه[۳] إلى أعداد النّفوس الإنسانيّة وأعداد الحركات الدّوريّة، وهم لا يفرّقون[۴] بين الصّورتين إلّا بأنّ الجسم له وضع فيمكن أن يفرض[۵] فيه خطّان يبتدئان من نقطة إلى ما لا نهاية له، والنّفوس والحركات لا وضع لها. قيل[۶]: مجرّد الوضع وغير الوضع لا تأثير له في الفرق، فإنّ الخطّ المفروض في الجسم موهوم، وكلّ ما تقدّره في الخطّ الموهوم أمكن تقديره في العدد الموهوم. فافرض زيداً واجعله نقطة وافرض آباءه[۷] إلى ما لا يتناهیٰ خطّاً مستقيماً، وافرض عمراً واجعله نقطة أنقص من زيد بأبوين أو ثلاثة[۸] واجعل آباءه[۹] إلى ما لا يتناهیٰ خطّاً، ثمّ قدّر أنّ زيداً و عمراً توأمان في الوجود، وسُق البرهان إلى نهايته. ونحن بيّنا قبلُ نوع ترتيب في الأشخاص كما كان في العلل والمعلولات، والتّرتيب في العلل والنّفوس والأشخاص كالوضع في الأجسام والأبعاد، والبرهان كالبرهان كفرسي رهان.

أقول: برهان ابن سينا مبنيّ على التّطبيق، والتّطبيق لا يعقل إلّا في امتدادين موجودين كما في الأجسام، والامتداد الّذي تفرضه في زيد و آبائه و[الّذی تفرضه في] عمرو و آبائه ليسا بموجودين ولا بمتوهّمين، والّذي تفرضه في النّفوس الإنسانيّة الموجودة معاً ليس فيه[۱۰]

---

۱. جسم: وجسم، ا.

۲. البرهان: لبرهان، ب.

۳. بعينه: ـ، ا.

۴. يفرقون: يعرفون، ا.

۵. يفرض: يعرض، ا.

۶. قيل: قبل، ا.

۷. آباءه: أباه، ا ب.

۸. أو ثلاثة: ثلاثة، ا؛ وثلاثة، ب.

۹. آباءه: أباه، ا ب.

۱۰. فيه: فيها، ا.

امتداد، لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم، لأنّ الوهم لا يحيط بما لا نهاية له[١]، والعقل لا يحكم إلّا بما في الوجود، ففي[٢] إحدى صورتيه يُفقد الوجود وإن وجد الامتداد، وفي[٣] الثّانية يفقد الامتداد وإن فرض الوجود، ولذلک[٤] لم يمكن تطبيقه[٥] بما لا في الوجود ولا في العقل ولا في الوهم. فكيف تكون سياقة البرهان فيهما[٦] متساوية؟ وكيف كان البرهانان كفرسي رهان؟ بل كانا كرهان فرس جواد، مع فرس منحوت من جماد.

قال: ثمّ اعلم أن الدّور في النّطفة والإنسان، والبيض والدّجاج، والحبّ والشّجر، إنّما ينقطع إذا عيّنتَ الابتداء من أحد طرفي الدّور[٧]، وإلّا لتوقّف[٨] وجود أحدهما على وجود الآخر ولم[٩] يكن ليحصل أحدهما دون الآخر، وذلک يؤدّي إلى أن لا[١٠] يحصلا أصلاً وقد حصلا. فلا بدّ من قطع الدّور بأحدهما، والمبدأ في الأشخاص الإنسانيّة بالأكمل أولىٰ.

أقول: أحسنت يا علّامة العلماء، هذا الدّور ممّا[١١] يتساءل عنه العوامّ والصّبيان، فإنّه ليس بدور إلّا في اللّفظ،

(نسخة ا) لأنّ الشّيء لا يقف وجوده على ما يحتاج في وجوده إلى ذلک

---

١. نهاية له: يتناهى، ب.

٢. ففي: مع، ا.

٣. وفي: في، ا.

٤. ولذلک: وكذلک، ا.

٥. تطبيقه: تطبيقها، ب.

٦. فيهما: فيها، ا.

٧. طرفي الدور: الطرفين + (حاشية) طرفي الدور خ، ب.

٨. لتوقف: + (حاشية) لو توقف خ، ب.

٩. ولم: لم، ا.

١٠. لا: ـ، ا.

١١. هذا الدور مما: فيما، ب.

الشّيء بعينه، بل إنّما يقف على ما يحتاج في وجوده إلى مثل ذلك الشّيء، فليس ذلك بدور يؤدّي إلى أن [لا] يحصلا أصلاً، بلى ربما يتسلسلان،

(نسخة ب) لأنّ الشّيء إذا وقف وجوده على ما يحتاج في وجوده إلى مثل ذلك الشّيء لا يكون دوراً يؤدّي إلى أن لا يحصلا، بل ربما يتسلسلان،

(النّسختان) والتّسلسل إن استحال وجب أن يكون له مبدأ. فهٰهنا اشتبه[١] الدّور بالتّسلسل[٢] على المصارع.

وليت شعري ما هذه الأولويّة في جعل الشّخص مبدأ دون النّطفة؟ نعم، إذا كان أحد في[٣] التّردّد[٤] بين أفعاله واختار[٥] بعض حركاته على بعض ترجّح البعض على البعض بالأولويّة[٦]. أمّا هٰهنا فمن أين حصل له أنّ الشّخص أولىٰ بالمبدئيّة من النّطفة إن لم يكن يقرأ[٧] في الكتب الإلاهيّة خلق آدم عليه السّلام؟ وإذا كان المبدأ بالأكمل أولىٰ فلم لم يخلق النّاس أوّلاً عقلاء كاملين، والأشجار أوّلاً مثمرة كاملة، ثمّ[٨] رُدّوا إلى النّطف والحبوب؟ أليس هذا حمقاً[٩] وبلاهة وسخفاً[١٠] من القول أثبته في كتابه الّذي صنّفه في[١١] الرّد على فاضل الفلاسفة؟

---

١. اشتبه: أشبه، ا.

٢. بالتسلسل: التسلسل، ا.

٣. في: طرفي، ب.

٤. التردد: + (حاشية) الدور خ، ب.

٥. واختار: واختيار، ا؛ واختياره، ب.

٦. بالأولوية: بالأولية، ا؛ بالألوية، ب.

٧. يقرأ: بقوله، ا.

٨. ثم: -، ا.

٩. حمقاً: حمق، ا.

١٠. وسخفاً: وسخف، ا.

١١. في: على، ا ب.

قال: وممّا يُستدلّ به على ابن سينا أنّه ذكر في الشّفاء أنّ الاستدلال بالوجود على إثبات واجب الوجود، وبواجب الوجود على الأشياء، أولىٰ وأشرف ممّا يستدلّ بغيره عليه[١]. فعن[٢] هذا قال: لا نشكّ أنّ وجوداً وإنه ينقسم إلى واجب لذاته وإلى ممكن بذاته، وتكلّم[٣] على القسمين. ثمّ قال عليه: إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته، والممكن ما[٤] ليس بضروريّ الوجود ولا بضروريّ[٥] العدم، بل يستوي عند العقل طرفاه وجوداً وعدماً، فإذا[٦] ترجّح جانب الوجود على جانب العدم احتاج إلىٰ مرجّح. وإلىٰ هٰهنا محلّ الاتّفاق مع وضوح[٧] البرهان، فأقول: المرجّح لا يخلو إمّا أن يكون موجِداً وإمّا أن يكون موجباً.

أقول: إلى هٰهنا كان الكلام منتظماً، وحيث استقلّ بالتّفرّد أفسد الكلام، فإنّ الموجب لا يعاند الموجد حتّى يقال: إمّا و إمّا.

قال: وبطل أن يكون موجباً، لأنّ الممكن ما تردّد بين الوجود والعدم، لا ما تردّد بين الوجوب والإمكان، فالمرجّح إذاً مرجّح[٨] الوجود على العدم، لا مرجّح[٩] الوجوب على الإمكان، فهو مفيد الوجود، لا مفيد الوجوب.

أقول: لا يعنون بالموجب إلّا الّذي يسمّيه مرجّحاً، لأنّ المرجّح إن

---

١. عليه: غيره + (حاشية) عليه خ، ب.

٢. فعن: ومن + (حاشية) فعن خ، ب.

٣. وتكلم: فتكلم + (حاشية) وتكلم خ، ب.

٤. ما: فما، ا.

٥. بضروري: ضروري، ب.

٦. فإذا: وإذا، ب.

٧. وضوح: + (حاشية) وجود خ، ب.

٨. مرجح: (حاشية) ما يرجح خ، ب.

٩. مرجح: + (حاشية) ما يرجح خ، ب.

جاز معه وجود الطّرف الآخر[1] لا يكـون هـو مـرجّـحاً، فـإنّ طـريان المرجوح على الرّاجح يقتضي رجحان المرجوح على الرّاجح[2]، وهـو متناقض. وإن لم يجز معه وجود الطّرف المرجوح كان المرجّح موجباً، لأنّا ما نريد بالإيجاب إلّا عدم جواز وجود مقابل مـا يـوجبه. قـوله: فالمرجّح إذاً مرجّح الوجود على العدم، قلنا: هو[3] من حـيث يـرجّـح الوجوب[4] موجب، ومن حيث يرجّح[5] الوجـود مـوجد، فـهو مـوجب وموجد معاً. وأما قوله: لا مرجّح[6] الوجوب على الإمكـان، هـذيان لا معنى له.

قال: بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً إلىٰ سببه[7].

أقول: هذا الوجوب هو الوجوب[8] اللّاحق ولا كلام[9] فيه هٰهنا.

قال: والوجود مستفاد له[10] من الموجد نظراً إلى ذاته، إذ الممكن غير ضروريّ الوجود والعدم، ولا يقال: الممكن غـير ضـروريّ الوجـوب والإمكان، لأنّ ذلك متناقض[11] في نفسه لفظاً ومعنى، ويرجع حـاصل القول إلى أن يقال[12]: الممكن غير ضروريّ الإمكان. وكيف يكون ذلك، والإمكان ماهيّته[13]، وماهيّة الشّيء ضروريّة له ولا[14] تفارق الذّات ذاته،

---

١. الآخر: المرجوح، ب.
٢. يقتضى... الراجح: ـ، ا.
٣. قلنا هو: فهو، ا.
٤. يرجح الوجوب: مرجح، ا ب.
٥. يرجح: مرجح، ا ب.
٦. مرجح: يرجح، ا ب.
٧. سببه: + (حاشية) مسببه خ، ب.
٨. هو الوجوب: ـ، ب.
٩. ولا كلام: والكلام، ب.
١٠. مستفاد له: مستفاداً، ا.
١١. متناقض: بمتناقض، ا.
١٢. يقال: ـ، ب.
١٣. ماهيته: ماهية، ب.
١٤. ولا: فلا، ا.

فتعيّن[١] أنّ المرجّح موجد لا موجب، وسقط التّلازم الموهوم أصلاً.

أقول: صدق أنّ الممكن غير ضروريّ الوجود والعدم، لكنّ الوجود المستفاد من الموجد لا يوجد إلّا بعد أن يصير ضروريّ الوجود، فيكون موجِده بذلک الاعتبار موجباً. وأمّا قوله: القول بأنّ الممكن غير ضروريّ الوجوب والإمكان متناقض، كلام لا يقوله عاقل. قوله: الممكن غير ضروريّ الوجوب[٢]، يجري مجرى قوله: الممكن غير واجب الوجود، وقوله: الممكن غير ضروريّ الإمكان، يجري مجرى قوله: الممكن غير واجب الإمكان، وقد يصحّ القولان معاً إن كان المراد بالوجوب الذّاتي في الأوّل، وبالوجوب بالغير في الثّاني، ولا يصحّ أحدهما بالعكس، ويكذب أحدهما دون الآخر إن كان بمعنى واحد، ولا يتناقضان لاحتمال اختلاف[٣] محموليهما. قوله: وكيف يكون ذلک، والإمكان ماهيّته[٤]، قول باطل، بل كيف يكون الإمكان الّذي[٥] هو كيفيّة نسبة ماهيّة الممكن إلى وجوده أو عدمه ماهيّة[٦] الممكن؟ وقوله: ماهيّة الشّيء ضروريّة له، ليس بحجّة على كون الإمكان ضروريّاً للممكن، بل الحجّة فيه أنّ الصّفة الّتي[٧] تقتضيها[٨] ذات الشّيء ضروريّة الثّبوت[٩] لذاته. فظهر[١٠] أنّ قوله: المرجّح موجد لا موجب[١١] وسقط التّلازم الموهوم أصلاً،

---

١. فتعين: فيتعين، ب.

٢. والإمكان متناقض... الوجوب: ــ ا؛ والإمكان متناقض... الوجود، ب.

٣. لاحتمال اختلاف: لاحتمال خلاف، ا؛ لاختلاف، ب.

۴. ماهيته: ماهية، ب.

۵. الذي: التي، ا ب.

۶. ماهية: بماهية، ا ب.

٧. التي: للشيء، ا.

٨. تقتضيها: تقتضيه، ا ب.

٩. الثبوت: القبول، ب.

١٠. فظهر: وظهر، ا.

قول باطل.

قال: بقي موضع بحث، أنّه[١٢] متىٰ يضاف الممكن إلى الواجب، وعلى كم وجه يضاف الفعل إلى الفاعل والمقدور إلى القادر؟ فأمّا متىٰ فلا متىٰ، فلا يقدّر فراغ و شغل ووقت فعل ووقت ترک إذ الأوقات متشابهة[١٣]، فلا يؤثّر وقت علىٰ وقت إلّا بسبب مخصّص.

أقول: كون الفعل في وقت لا يناقض[١٤] كون الفاعل ليس في وقت، وإلّا لاستندت الحوادث الزّمانيّة إلىٰ غير العلّة الأولىٰ الموجد للزّمان[١٥] والزّمانيّات. وقوله: إذ الأوقات متشابهة، ليس ممّا يتعلّق[١٦] بقوله: لا متىٰ، فلا يصحّ[١٧] التّعليل به.

قال: وإذا كان الفاعل كما كان ولم يحدث أمر فلم يحدث تخصّص وترجّح[١٨] سواء لازمه وجوداً[١٩] أو سبقه.

أقول: إذا لازمه وجوداً أو سبقه سبقاً بالذّات لم يحتج إلىٰ تخصّص و ترجّح، بل يكون اللّازم موجوداً مع الملزوم دائماً.

قال: وعند القوم إنّما ترجّح الوجود على العدم في الممكن لذاته بإفاضة ذاته تعالىٰ، فيطالَبون[٢٠] بنفس الإفاضة والإيجاب، ويقال[٢١]: ما الّذي اقتضى كونه مفيضاً موجباً؟ كما طالبونا بوقت الإفاضة

---

١١. موجب: يوجب، ب.

١٢. أنه: وهو أنه، ب.

١٣. متشابهة: + (حاشية) متساوية خ، ب.

١٤. يناقض: يتناقض، ب.

١٥. للزمان: الزمان، ا.

١٦. يتعلق: ينقلب، ا.

١٧. يصح: يصلح، ا ب.

١٨. تخصص و ترجح: + (حاشية) تخصيص خ ترجيح خ، ب.

١٩. وجوداً: وجود، ب.

٢٠. فيطالبون: + (حاشية) فيتطالبون خ، ب.

٢١. ويقال: (حاشية) لهم خ، ب.

والإيجاب[۱].

أقول: إنّهم يقولون بكون ذاته مقتضية للإفاضة لذاته لا لشيء غيره، فلا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضي للوجوب، ولهم أن يطالبوه بتعيين[۲] مخصّص يخصّص الإفاضة والإيجاب منه تعالىٰ بوقت دون وقت.

قال: وكان جوابهم أنّ ذاتاً يفيض منها شيء أشرف من ذات لا يفيض[۳] منها شيء. وقيل لهم: هذا يشعر[٤] بأنّه استفاد الكمال من الإفاضة، وكامل[٥] الذّات لا يستفيد الكمال من غيره. قالوا أنّ الفيض منه تبع[٦] لكماله، لا أنّ كماله تبع لفيضه. قيل[۷]: فلم يكن إذاً مفيضاً[۸] موجباً بالذّات، بل فاضت منه الموجودات ووجبت[۹] من غير إفاضته وإيجابه.

أقول: هذا الّذي أجاب عنهم بأنّ ذاتاً يفيض منها شيء أشرف من الّتي لا يفيض منها شيء، جواب[۱۰] لا يليق إلّا بأمثاله من المذكّرين[۱۱] الّذين يتصوّرون الذّوات متساوية في الذّاتيّة ومتمايزة[۱۲] بالشّرف والخسّة، وابن سينا وأصحابه يقولون: الأمور الّتي تقتضيها ذوات العلل لا تعلّل بغيرها، أعني لا يقال: إنّ هذه العلّة أوجبت هذه لذاتها[۱۳] للعلّة

---

۱. ويقال... والإيجاب: ــ، ا.
۲. بتعيين: بتغير، ب.
۳. يفيض: يقتضي، ا.
٤. يشعر: الشعر، ا.
٥. وكامل: وكاول، ا.
٦. تبع: يتبع، ا.
۷. قيل: + (حاشية) لهم خ، ب.
۸. مفيضاً: مقتضياً، ا.
۹. ووجبت: ووجدت، ا.
۱۰. جواب: ــ، ا.
۱۱. المذكرين: المذكورين، ا ب.
۱۲. متمايزة يتمايزون، ا ب.
۱۳. لذاتها: لذاته، ا ب.

الفلانيّة، فإنّ ذلک يشتمل على تناقض. وقوله: هذا يشعر[۱] بأنّه استفاد الكمال من الإفاضة، فجوابه أنّ ذلک يشعر[۲] لو قالوا: إنّه أفاض ليحصل له شرف، وهذا ما اخترعته أنت[۳]، وهم لا يقولون به. وقوله: إذا كان الفيض تبعاً لكماله لا يكون مفيضاً[۴]، بل تكون الموجودات عنه فائضة، فجوابه أنّ الفيض إذا اعتبر بنفسه كان فيضاً، وإذا اعتبر بالقياس إلى مبدئه يكون إفاضة، ولا تفاوت في الحقيقة، كما قلت في التّحريک والحركة.

قال: وهذا حكم التّبع، والتّابع أبداً بعد[۵] المتبوع في الوجود، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذّات، بل تبعاً وبالعرض.

أقول[۶]: (نسخة ا) لا شکّ أنّ إفاضة الموجودات بعد ذاته الكاملة بعديّة ذاتيّة. أمّا قولک: لا يضاف التّابع إلى المتبوع مقصوداً وبالذّات، قول غير محصّل، لأنّ كلّ معلول تبع لعلّته ولا يقال: إنه ليس يصدر عن علّته بالذّات.

(نسخة ب) قولک غير محصّل[۷]، لأنّ كلّ معلول تبع لعلّته[۸] ولا يقال: إنّه لا يصدر عن علّته بالذّات.

(النّسختان) وأمّا أنّه غير مقصود، فإن أردت به[۹] أنه غير متعيّن[۱۰]

---

۱. يشعر: الشعر، ا.

۲. بأنه استفاد... يشعر: صحيح، ب.

۳.اخترعته أنت: اخترعه هو، ب.

۴. مفيضاً: منتضياً، ا.

۵. بعد: بعد بعد، ا؛ مع، ب.

۶. أقول: قول، ب.

۷. قولک غير محصل: غير قولک يحصل، ب.

۸. معلول تبع لعلته: علة تقع لمعلومه، ب.

۹. به: ـ ، ب.

۱۰. متعين: معتبر، ب.

في المعلوليّة[1] فهو كذب، وإن أردت به أنّ العلّة لا تقصده، أي لا يكون له في إيجاده قصد غير ذاته فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها.

قال: فأنتم[2] طالبتمونا بوقت الإبداع وسببه، ونحن طالبناكم بأصل الإبداع وسببه.

أقول: مطالبتهم صحيحة، إذ جعلتَ الإبداع لا من ذات المبدع، بل بحسب أمر خاصّ. ومطالبتک فاسدة، لأنّهم جعلوا[3] سبب الإبداع الذّات لا غير.

قال: وألزمتمونا حدوث حادث ما لأمر حادث، وألزمناكم وجود[4] الموجودات تبعاً وبالعرض، لا بالاختيار والقصد الأوّل. والطّبع والاتّفاق باطلان لا مدخل لهما في كماله تعالىٰ.

أقول: هم[5] ألزموک أنّ[6] حدوث حادث لأمر حادث يقتضي تخصّص[7] الحدوث بوقت دون غيره، وكانوا ملتزمين أنّ وجود الموجودات تبع[8] لذاته بالذّات والقصد الأوّل، لا بالعرض، من غير إلزامک إيّاهم، وأنكروا الاختيار والطّبع والاتّفاق لاقتضاء ذلک كون المبدأ متكثّراً.

قال: بل[9] نحن وجدنا الممكنات بالذّات قد دخلت في الوجود، أعني ترجّح جانب منها على جانب، وقلنا: لا بدّ من مرجّح لا إمكان له

---

١. المعلولية: المعلومية، ب.
٢. فأنتم: وأنتم، ا.
٣. جعلوا: فعلوا، ا.
٤. وجود: مكرر في ا.
٥. هم: ـ، ب.
۶. أن: ـ، ا.
٧. تخصص: تخصيص، ب.
٨. تبع: ـ، ا.
٩. بل: بلى، ا ب؛ + (حاشية) بل خ، ب.

بوجه من الوجوه.

أقول: إذا دخلت الممكنات بالذّات في الوجود وترجّح أحد طرفيه فما الاحتياج إلى المرجّح؟ وإذا قلت: إنّه يفعل بالاختيار، فقد قلت بالإمكان في أفعاله، ولم يكن قولك: لا إمكان له بوجه من الوجوه، صحيحاً. وإن قلت بصحّة[١] قولك هذا فلم أنكرت على من يقول: إنّه تعالىٰ واجب من جميع جهاته، أليس هذا تناقضاً صريحاً[٢]؟

قال: ويجب إضافة[٣] الممكنات إليه تعالىٰ. ووجوه الإضافات[٤] مختلفة، فمنها الإفاضة[٥] والإيجاب، ومنها الطّبع والميل، ومنها الغرض والحكمة، ومنها الإرادة والاختيار، والقصد والإيثار[٦]، فلك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها.

أقول: القول بوجوه الإضافة المتعدّدة قول بتكثّر المبادئ، لأنّ الذّات مع وجه تقتضي غير ما تقتضي مع وجه آخر. والإيجاب والاختيار متقابلان، ولا يمكن أن توصف ذات بهما[٧] إلّا من وجهين متقابلين. والطّبع والميل خاصّ لمن لا تختلف[٨] أفاعيله. والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجّه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده. والحكمة ليست من الوجوه المعدودة، إنّما هي[٩] إفاضة أشياء منظّمة ومتقنة بحسب العلم بها وبنظامها[١٠]. وإنّما يكون لنا[١١] أن نؤثر

---

١. بصحة: صحة، ب.

٢. تناقضاً صريحاً: تناقض صحيح، ا.

٣. ويجب إضافة: وإضافة + (حاشية) ويجب خ، ب.

٤. الإضافات: + (حاشية) إليه خ، ب.

٥. الإفاضة: الإضافة، ا ب.

٦. والإيثار: ــ، ا ب؛ + (حاشية) والإيثار خ، ب.

٧. بهما: لهما، ا.

٨. تختلف: تتخلف، ب.

٩. هي: هو، ا ب.

١٠. وبنظامها: أو بنظامها، ا.

الأشرف فالأشرف إذا كانت[١٢] أفعاله موقوفة على رأينا. وليس شيء من ذلک بضارّ لابن[١٣] سينا، لأنّه لا[١٤] يقول بغير الإفاضة والإيجاب والحكمة الّتي هي واحدة[١٥] في المعنى ومتكثّرة[١٦] بحسب الاعتبارات التّابعة[١٧] للذّات.

قال: والشّرائع[١٨] قد وردت[١٩] بتخصيص شرف الإضافة[٢٠] بالاختيار والإرادة والخلق والأمر والملک[٢١] لما في هذه الإضافة من كمال الجلال والإكرام، ولما في سائر الوجوه من النّقص والانثلام.

أقول: هذا تمسّک بالنّقل، وللنّقل وجوه بعضه له إذا كان صادقاً وبعضه عليه إذا لم يكن صادقاً، وتلک صناعة غير ما هو فيها.

قال: ففي الإيجاب والإفاضة[٢٢] شبه[٢٣] التّوالد والتّناسل[٢٤]، وفي الطّبع والميل شبه[٢٥] القسر والحاجة، وفي الغرض وطلب العلّة حقيقة الحاجة، واللّه منزّه عنها {تَبَارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (٥٥ الرّحمن ٧٨).

أقول: القول بأنّ الإيجاب والإفاضة شبه التّوالد والتّناسل[٢٦] قول

---

١١. لنا: لها، ا.

١٢. كانت: كان، ا ب.

١٣. بضار لابن: أيضاً ولابن، ا.

١٤. لا: ـ، ا.

١٥. واحدة: واحد، ا ب.

١٦. ومتكثرة: ومتكثر، ا ب.

١٧. التابعة: النابغة، ا.

١٨. والشرائع: والرابع، ا.

١٩. وردت: ورد، ا.

٢٠. الإضافة: الإفاضة، ا ب.

٢١. والملک: مكرر في ا.

٢٢. والإفاضة: والإضافة، ا.

٢٣. شبه: + (حاشية) تشبيه خ، ب.

٢٤. والتناسل: والتناسب، ا ب.

٢٥. شبه: + (حاشية) تشبيه خ، ب.

٢٦. والتناسل: والتناسب، ا ب.

شعريّ لا محصول له. والقول بأنّ في الطّبع والميل شبه القسر والحاجة، أقول: الطّبع[١] والميل يقابلان القسر، فكيف يكون فيهما شبهه؟ بل يكون الشّبه من جهة التّقابل، لا من جهة المناسبة. والحاجة لا تناسب الطبع أصلاً، وإنّما تناسب الميل الاختياري لا الطّبيعي. وهذا الكلام ليس ممّا يتعلّق بمصارعته.

ذكر ما أورده في فصل سمّاه بالمختار[٢] الحقّ

قال: قد بيّنا أنّ التّقدّم والتّأخّر والمعيّة على أنحاء أربعة[٣]: تقدّم بالزّمان، وتقدّم بالمكان[٤]، وتقدّم بالشّرف، وتقدّم بالذّات، وقد زيد فيه التّقدّم بالطّبع و التّقدّم بالوجود فقط. وقد مُيّز[٥] بينهما وبين التّقدّم بالذّات بأنّ تقدّم الواحد على الاثنين معلوم، والواحد لا يوجب الاثنين بالذّات، ففيه معنى آخر وهو التّقدّم بالطّبع. وتقدّم الموجِد على الموجَد وراء العلّيّة[٦] بالذّات. وقد بيّنا أنّ مفيد الوجود غير ومفيد الوجوب غير، يقال: أوجده فوجب به[٧]، ولا يقال: وجب به فوُجد[٨].

وإذا تقرّرت هذه القاعدة في التّقدّم والتّأخّر تبيّن أنّ الوجوه المذكورة جارية كلّها في المعيّة. فنعود ونقول[٩]: ليس العالم مع اللّه تعالىٰ بالزّمان، فإنّ وجود البارئ تعالىٰ ليس زمانيّاً، فكما لا يسبق[١٠] وجوده

---

١. الطبع: والطبع، ب.

٢. بالمختار: المختار، ا.

٣. أنحاء أربعة: أربعة أنحاء، ا.

۴. وتقدم بالمكان: وبالمكان + (حاشية) تقدم خ، ب.

۵. وقد ميز: وفرق + (حاشية) وقد ميز خ، ب.

۶. العلية: العلة، ا ب؛ + (حاشية) العلية خ، ب.

٧. أوجده فوجب به: وجد به فوجب به، ا؛ + (حاشية) وجد فيه فوجب عنه خ، ب.

٨. فوجد: + به، ا.

٩. ونقول: فنقول + (حاشية) ونقول خ، ب.

١٠. فكما لا يسبق: وكما لا يسبق + (حاشية) فكما لم يسبق خ ب.

تعالىٰ وجود العالم زماناً كذلك لا يكون معه زماناً. وليس العالم معه[١] تعالىٰ بالمكان، فإنّ وجوده ليس بمكانيّ، فكما لا يكون فوقه مكاناً[٢] لا يكون معه متيامناً أو متياسراً مكاناً. وليس العالم مع اللّه تعالىٰ بالشّرف، فإنّ واجب الوجود لا يساوَى بجائز الوجود بالشّرف. وليس العالم مع اللّه بالذّات، أمّا عندهم فلأنّ الموجَب لا يكون مع الموجِب بـالذّات، وأمّا عندنا فلأنّ الموجَد لا يكون مع الموجِد بالذّات. وليس العالم مع اللّه بالطّبع، فإنّ وجوده لا من طريق العدد، وكان[٣] اللّه ولم يكـن مـعه شيء. وقد سئل النّبي صلعم عن بدء[٤] هذا الأمر، فقال: كان اللّه ولم يكن معه شيء. فقد أخبر عن سرّ المسألة ونصّ على متن الحكمة وقطع الأمر بما يفلّ الحدّ[٥] ويصيب المفصل.

وإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعيّة كان تعالىٰ متقدّماً على كلّ شيء بكلّ وجه من وجوه التّقدّم، فلا يجوز أن يقال: واجب الوجود يتقدّم على ممكن[٦] الوجود بالذّات ويكون معه بـوجه آخـر، كـتقدّم[٧] السّراج على الضّوء وتحرّك اليد على تحرّك الخاتم. فإنّ الشّيء قـد يتقدّم على الشّيء بالذّات و يكون معه بالزّمان كالمثالين المذكورين، فإنّ وجودهما زمانيّ. ولا يجري هذا الحكم في حقّ البارئ تعالىٰ، فإنّه يتقدّس عن الزّمان، فلا يجوز أن يتقدّم بالذّات و يقارن بالزّمان، ولا أن

---

١. معه: هو، ا.

٢. مكاناً: مكانياً، ا ب؛ + (حاشية) مكاناً خ، ب.

٣. وكان: + (حاشية) فثبت أنه خ، ب.

٤. بدء: بدو، ا ب.

٥. يفل الحد: يفل الجر به + (حاشية) نقد الحد خ، ب.

۶. ممكن: + (حاشية) جائز خ، ب.

٧. كتقدم: كتقديم، ا.

يقارن بالوجود، فإنّا قد بيّنا أنّ الموجِد يتقدّم على الموجَد في الوجود، ولهذا قالوا: الوجود به[١] أولىٰ وأوّل[٢]. فأسفر وجه المسألة كفلق الصّبح، وتبيّن مثار[٣] الشّبهة، وعاد الخلاف[٤] إلى أنّ حوادث لا أوّل لها محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية مستحيل الوجود، وقد بيّنا ذلک بما فيه مقنع.

أقول: قوله بعد نفي المعيّة عنه تعالىٰ: إنّه كان متقدّماً علىٰ كلّ شيء بكلّ وجه، يناقض كلامه فيما مضىٰ. فإنه نفى التّقدّم الزّمانيّ عنه هناک وكان يليق به أن يقول: المعيّة والتّقدّم منفيّان عنه، فإنّه لا يبالي بارتفاع[٥] المتقابلَين والمتناقضَين. وقد نفى المعيّة بالطّبع بأنّ وجوده[٦] ليس[٧] من طريق العدد، فكأنّه[٨] تصوّر من مثال الواحد والاثنين أنّ ذلک التّقدّم لا يكون إلّا في العدد، وهو تصوّر خطأ. وقد مرّ الكلام في جميع هذه المقامات، فلا وجه لإعادته.

قال: ومن الموجودات العلويّة مفارقات للمادّة مجرّدات عن الهيولىٰ قدّيسات[٩] عن الأحياز المكانيّة والأحوال الزّمانيّة والأعراض الجسمانيّة، لها مبدأ ذاتيّ وأوّل وجوديّ، ابتدعها البارئ تعالىٰ بقدرته ابتداعاً[١٠] واخترعها[١١] على مشيئته اختراعاً.

---

١. به: + (حاشية) له خ، ب.
٢. وأول: وأقدم + (حاشية) أول خ، ب.
٣. مثار: منار + (حاشية) مثال خ، ب.
٤. الخلاف: ـ، ب.
٥. يبالى بارتفاع: يتأتى الحكم باجتماع، ب.
٦. بأن وجوده: بأنه وجود، ب.
٧. ليس: بشيء، ا؛ لشيء، ب.
٨. فكأنه: وكأنه، ب.
٩. قديسات: قدسيات، ا؛ + (حاشية) قدسيات خ، ب.
١٠. ابتداعاً: + (حاشية) إبداعاً خ، ب.
١١. واخترعها: واخترعهم، ا.

أقول: هو مطالب بإثباتها، ثمّ بإمكان كونها كثيرة، ثمّ ببيان[۱] وجوب مفارقتها وتجريدها، ثمّ ببيان كيفيّة إبداعها واختراعها. وليس في النّقل ذكر مفارق للمادّة مجرّد[۲] عن الهيولىٰ قدّيس[۳] عن المكان والزّمان والأعراض الجسميّة، فإذاً يجب بيان ذلک من العقل، لا من طريق الحکماء والمتکلمين. وما أدري کيف يمکن له أن يخرج من عهدة[۴] هذه الدّعوى؟

قال: وهي مظاهر الکلمات التّامّات، الطّاهرات الزّاکيات، والکلمات مصادرها.

أقول: ما هذه الکلمات؟ إن أثبتها بالنّقل فليس فيه الّا کلمة واحدة عبّر عنها بلفظة «کُن» المؤلّفة من حرفين. وإن أثبتها بالعقل فأين المقدّمات؟ إذ ليس الحکم بوجودها بديهيّاً. وما يعني بالمظاهر والمصادر، وهذه[۵] المظاهر أخفىٰ من المصادر؟ فلعمري ما هذه العبارات ممّا[۶] يستعملها الخطباء والشّعراء لأنّها ليست بمظنونة ولا بمخيّلة، فضلاً عن أن يهوّل بها مثل ابن سينا.

قال: وما دونها الکواکب[۷] والأفلاک المتحرّکات[۸]، الّتي هي هياکل تلک الرّوحانيّات.

أقول[۹]: ما تعني بالهياکل[۱۰]؟ إن کنت تريد بها أن يکون لتلک

---

۱. ببيان: بيان، ا.

۲. مجرد: مجردة، ب.

۳. قديس: قدس، ا.

۴. عهدة: عنده، ا.

۵. وهذه: وهذا، ا.

۶. مما: إلا مما، ب.

۷. الكواكب: الأفلاک، ب.

۸. المتحركات: المحركات + (حاشية) المتحركات خ، ب.

۹. أقول: ــ ، ا.

۱۰. تعني بالهياكل: معنى الهياكل، ب.

المبادئ الرّوحانيّة بها تعلّق أو فيها تصرّف فقد ناقضت قولك بكونها قدّيسات[١] عن[٢] الزّمان والمكان والأعراض الجسميّة[٣]، وإن كنت تريد بها أنّها[٤] على مُثُل تلك الرّوحانيّات، كما يقول أصحاب الأصنام في هياكل أصنامهم، فكيف يليق أن يكون الجسمانيّ مثالاً وشبهاً[٥] للرّوحانيّات؟

قال[٦]: فإنّما[٧] يبتدئ الدّهر والزّمان حيث حدوث الحركة، وإنّما تبتدئ الحركة منها حيث الشّوق الطّبيعيّ والنّزاع الطّلبيّ إلىٰ كمالاتها، فالأوّليّة الزّمانيّة لن[٨] تكون إلّا للمتحرّكات، والأوّليّة الذّاتيّة لن[٩] تكون إلّا للمفارقات. والرّبّ تعالىٰ هو الأوّل بلا أوّل قبله، وَالآخر بلا آخر بعده، فهو ﴿الأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (٥٧ الحديد ٣) أي[١٠] ليس وجوده زمانيّاً، ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (٥٧ الحديد ٣) أي[١١] ليس وجوده مكانيّاً.

أقول[١٢]: القول بالدّهر مع القول بكون الحركة متناهية يكون علی اصطلاح آخر. وإذا كان معنى الأوّل و الآخر أن ليس وجوده زمانيّاً فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر. وإذا كان معنى الظّاهر والباطن أن ليس وجوده مكانيّاً فالدّهر والزّمان وسائر الأعراض و جميع المفارقات كذلك.

---

١. قديسات: تدسيات، ا.

٢. عن: من، ا ب.

٣. الجسمية: الجسمانية، ب.

٤. بها أنها: بأنها، ا.

٥. وشبهاً: وشبيهاً، ب.

٦. قال: أقول، ا.

٧. فإنما: وإنما، ا.

٨. لن: أن، ا.

٩. لن: أن، ا.

١٠. أي: ـ ب.

١١. والباطن أي: ـ، ب.

١٢. أقول: قال، ا.

قال[١]: وأمثال هذه المتناقضات لفظاً[٢] متّفقات في حقّه تعالىٰ معنى، والمكان[٣] والزّمان توأمان تراكضا في رحم واحد وارتضعا من ثدي واحد، ونوغي عليهما في مهد واحد، فاضرب الدّهري بالجسميّ والجسميّ بالدّهري، واطلب دين[٤] اللّه عزّ وجلّ بين الغالي والمقصّر، وجلال اللّه تعالىٰ فوق الأوهام والعقول، فضلاً عن المكان والزّمان.

وحيثما اتّسعت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات المطلوب صار ما يُرام[٥] وضوحه غامضاً، وما يُتمنّىٰ فيضه[٦] غائضاً، وكلّت الآلة، وضلّت الحالة، وعاد العقل الإنسانيّ عنده[٧] هباءً، والحيلة استحالت عَياءً[٨]. فلا وجه بعد هذه المعاني الّتي طلعت عليها شمس العظمة، فطبختها[٩] في أمواج البحار[١٠]، ونسجتها في أدراج[١١] الرّياح، إلّا الرّكون إلى الشّرع الطّاهر، والخفيّ[١٢] الظّاهر، فإنّه يؤنس كلّ الأنس وليس يوحش كلّ الإيحاش، ولو أنّه لم يُرو كلّ الإرواء لم يُعطش كلّ الإعطاش.

أقول: هذه كلمات مموّهات موهمات، كلّها شعريّة ودون الشّعرية،

---

١. قال: ــ، ا.

٢. لفظاً: ولفظ، ا.

٣. والمكان: فالمكان، ب.

٤. دين: أن، ا.

٥. يرام: ترى + (حاشية) يرام خ، ب.

٦. فيضه: قبضه + (حاشية) قصبه خ، ب.

٧. عنده: ــ، ب.

٨. عياء: عنا، ا؛ عناء + (حاشية) غناء خ، ب.

٩. فطبختها: وطبختها، ا ب.

١٠. البحار: + (حاشية) البحر خ، ب.

١١. أدراج: أكداح خ، ب.

١٢. والخفي: والحنفي، ا؛ والحرم + (حاشية) والحنفي خ والخفي خ، ب.

وجعل فيه مطابقات و موازنات، واعترف بالعجز آخراً[١] وأمـر بـاتبّاع الشّرع. وليس ذلک ممّا يحسن بنا أن[٢] نتکلّم فيه.

قال المصارع: ولما أنهيت[٣] الكلام في‌هذه المسألة إلى هـذه الغـاية، وأردت الشّروع في‌المسألة السّادسة والسّابعة، شغلني عن بيانها ما قد تکاءدنی ثقله، وبهظنی[٤] حمله، من فتن الزّمان، وطوارق الحدثان، وإلى اللّه المشتکىٰ، وعليه المعوّل في‌الشّدة والرّخاء، فاقتصرت على إيـراد رؤوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكـالات ومَـحارات عـقول، فمَن[٥] حلّها فهو أولىٰ بها[٦].

أقول: وعد في‌المسألة السّادسة حصر المبادئ، وقد جرى شيء من ذلک فيما مضىٰ، وأمّا السّابعة فهي مسائل مشكلة، وقد أوردها[٧] هٰهنا إلّا أنّه[٨] لم يشرع في‌الخوض فيها على عادته السّابقة، وأنا أورد ما أورده، وأقول فيه على منوال ما قال فيه ابن سينا وأتباعه.

---

١. آخراً: أخيراً، ب.

٢. يحسن بنا أن: نحن، ب.

٣. أنهيت: + (حاشية) انتهيت خ، + (حاشية) فيخ، ب.

٤. وبهظني: ونهظني، ب.

٥. فمن: بأن، ا.

٦. بها: + (حاشية) أحق وأولى والله ولي التوفيق كذا فينسخة، ب.

٧. أوردها: أورد، ب.

٨. أنه: أنها، ب.

(محارات العقول)

قال في فصل سمّاه بمحارات العقول: إنّ الحكيم يطلب العلّة في كلّ شيء والسّبب لكلّ حادث، إمّا علّة فاعليّة، أو علة مادّيّة، أو علّة تماميّة[١]، وقلّ ما يطلب العلّة الصّوريّة.

أقول: الحكيم لا يطلب العلّة في كلّ شيء، وإلّا لتسلسل الطّلب أو دار، لكنّه يطلب العلّة لما له علّة. ولا يطلب أيضاً لجميع ذلک، بل لما تكون علّته غير ظاهرة، ولا يطلب لما لا تُعلم علّته أصلاً. ويطلب السّبب لكلّ ممكن له سبب غير ظاهر من شأنه أن يعلم، سواء كان حادثاً أو لم يكن. ويطلب العلل[٢] الأربع[٣]، والعلّة الصّوريّة تكون قليلة في الطّبيعيّات، وتكون كثيرة[٤] في التّعليميّات، فليست[٥] هذه الأحكام على ما أفتى به مطلقاً.

قال: فأوّل ما يسأل عن حصر المبادئ، أهي محصورة في عدد معلوم أم غير محصورة ولا متناهية؟

أقول: قد مرّ أنّ المبدأ الأوّل واحد، وكذلک ما يليه، فهما محصوران بالبيان[٦] العقليّ، وما بعدهما فليست بمحصورة[٧] ولا يجوز أن تكون غير متناهية لاستنادها[٨] إلى المبدأ الأوّل. وإنّما يقول الحكيم بعدّتها من حيث القلّة[٩]، أي لا تكون أقلّ من ذلک، وأمّا من حيث الكثرة فلا.

---

١. تمامية: + (حاشية) غائية خ، ب.

٢. العلل: بالعلل، ا.

٣. الأربع: الأربعة، ا ب.

٤. كثيرة: كثرة، ب.

٥. فليست: فليس، ا ب.

٦. بالبيان: بالثبات، ا.

٧. فليست بمحصورة: ليست محصورة، ب.

٨. لاستنادها: لإسنادها، ب.

٩. القلة: العلة: ب.

قال: فإن كانت محصورة بعدد فلا عدد أولىٰ[١] من عدد.

أقول: لوكانت المبادئ غير متعدّدة ثمّ تعدّدت بعدد خاصّ لا بحسب ذواتها لتوجّه ما قال: إنّه ليس عدد أولىٰ بها[٢] من عدد. أمّا إذا كان صدورها عن المبدأ الأوّل لوجوه تقتضي تعدّدها فذلك العدد المقتضى أولىٰ من غيره، لا بل يجب أن يكون هو لا غير.

قال: وإنّ من الأوائل من قال: المبادئ أربعة، الأوّل والعقل والنّفس والهيولىٰ، ومنهم من قال: خمسة، وزاد[٣] الطّبيعة، ومنهم من قال: ستّة، وزاد الخلاء، ومنهم من قال: سبعة، وزاد[٤] الدّهر والزّمان.

أقول: يرد على كلّ قول من هذه الأقوال كلام[٥]، إلّا أنّه ليس ممّا يتعلّق ببحثنا.

قال: وابن سينا يميل إلى أنّها تسعة، وهي العقول المفارقات[٦]، وربما يزيد على ذلك حتّى يبلغ بها[٧] نيّفاً وأربعين عقلاً. وربما يقول: تعدّدت المفارقات بعدد النّفوس المدبّرات، وتعدّدت النّفوس بعدد الأفلاك، ولربما[٨] دلّ الرّصد على أنّها تسعة[٩]. فما الّذي ينجينا من هذه الحيرة، ومن الّذي يخلّصنا من هذه الورطة؟

أقول: ابن سينا يقول بأنّها تسعة باعتبار كون الأفلاك تسعة، وهي دون العقل الأوّل، ومعه[١٠] تكون عشرة. ويقول: إنّها نيّف وأربعين، أو

---

١. أولى: أقل، ا ب.
٢. بها: لها، ا.
٣. وزاد: وأراد، ا.
٤. وزاد: وأراد، ا.
٥. كلام: الكلام، ب.
٦. المفارقات: والمفارقات، ب.
٧. يبلغ بها: بلغ لها، ا.
٨. ولربما: + (حاشية) ربما خ، ب.
٩. تسعة: + فثبت أن المبادئ تسعة، ب.
١٠. ومعه: ومعها، ب.

أقلّ، أو أكثر، باعتبار جميع الأفلاک الّتي للکواکب من الممثلات والمائلات و خارجة المراكز والتّداوير ومحرّكات العروض، فإنّها كثيرة. ويقول: تتعدّد العقول بتعدّد النّفوس، لأنّ اختلاف حركات النّفوس يدلّ على أنّها تبتدئ في طلب الكمال بمبادئ مختلفة، وتتعدّد[۱] النّفوس بتعدّد الأفلاک الّتي يدلّ على تعدّدها[۲] اختلاف الحركات الموجودة بالرّصد. وليس بين هذه الأقوال مباينة ومناقضة، إنّما هي بحسب استدلالات عقليّة، وتوقّف فيما لا دليل عليه. وإن كان ما لا يعرف المصارع يقتضي له حيرة وورطة فبشّره بداء لا دواء له، إذ العالِم بكلّ شيء ليس إلّا واحد بالحقيقة تعالىٰ و تقدّس.

(إشكال)

ثمّ أورد إشكالاً

فقال: المفارقات[۳] تتمايز بالفصول النّوعيّة كالنّطق للإنسان، أو[۴] بعوارض شخصيّة[۵] كالشّكل والصّورة للإنسان، أم بوجه آخر كما نصّ عليه أنّها تتمايز بالحقائق الذّاتيّة. وهذا القسم ليس معلوماً، فإنّ اسم الجوهريّة قد شملها شمولاً ذاتيّاً كالجنس، فلا بدّ من تمييز[۶] بفصل ذاتيّ نوعيّ، ولا بدّ من عوارض شخصيّة عينيّة[۷] حتّىٰ يمكن أن يشار إلىٰ كلّ واحد إشارة عقليّة بهذا أو ذاک.

---

۱. وتتعدد: وتعدد، ب.

۲. تعددها: بعدها، ا.

۳. المفارقات: هي، ب.

۴. أو: + (حاشية) أم خ، ب.

۵. شخصية: + (حاشية) كالشخص شكلية خ، ب.

۶. تمييز: تميز، ا.

۷. عينية: عينه، ا.

أقول: الأوّل تعالیٰ يمتاز عن غيره و يمتاز عنه غيره بالحقيقة الذّاتيّة، والبسائط[١] من المعقولات[٢] كالأجناس العالية والمعاني العارضة لها المسمّاة بالأمور العامّة كالوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان والامتناع، والحدوث والقدم، بحقائقها المخصوصة يمتاز[٣] كلّ واحد من غيره أيضاً بالحقيقة الذّاتيّة الّتي له. وأمّا ما عدا الأوّل من المفارقات يشترک[٤] في جنس[٥] الجوهر ويتمايز بالفصول النّوعيّة[٦]، فهي أيضاً تتمايز بحقائقها الذّاتيّة. فإذا تعيّن كلّ منها بحقيقته واستند إلى علّته فلا يحتاج بعد ذلک إلى مميّز عارض شخصيّ، بل يمكن أن يشار إليها بحقائقها إذا عُرفت، أو باستنادها إلى عللها، أو بأنّ من شأنها أن تكون كذا وكذا. وهذه، وإن كانت عوارض غير مشترک[٧] فيها، ولكن ليست من المشخّصات الّتي تكون لمشتركات[٨] الماهيّة. وهذا كلّه ممّا دلّت عليه الدّلائل العقليّة.

قال: ولا يكون ذلک إلّا بأبدان لها كالأفلاک، فلا تكون إذاً مفارقة[٩] مجرّدة عن المادّة من كلّ وجه، ولا يحصل فرق بينها وبين النّفوس الإنسانيّة، وحينئذ تتمكّن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاک كما تمكّنت في النّفوس الإنسانيّة من حركات الأبدان. وبالجملة فتخرج عن أن تكون مفارقات[١٠] من كلّ وجه.

---

١. بالحقيقة الذاتية والبسائط: ــ، ب.

٢. المعقولات: المعلولات، ب.

٣. يمتاز: ويمتاز، ب.

٤. يشترک: يشرک، ا ب.

٥. جنس: حس، ا.

٦. النوعية: المنوعة، ا.

٧. مشترک: مشتركة، ا.

٨. تكون لمشتركات: ليست بمشتركات، ب.

٩. مفارقة: + (حاشية) مفارقات خ، ب.

١٠. مفارقات: مفارقة + (حاشية) مفارقات خ، ب.

أقول: لا تحتاج الماهيّات المتمايزة بحقائقها إلى أبدان لها في إمكان الإشارة إليها، فإنّ الإشارة العقليّة تختلف بحسب اختلاف الحقائق، وليس تعلّق النّفوس الفلكيّة بالأفلاك هي المقتضية لتعدّدها و تشخّصها، لأنّها متعدّدة بحقائقها متشخّصة باستنادها[1] إلى عللها. بلى ربما يُدلّ عليها عندنا باستنادها[2] إلى أفلاكها، وهو[3] بحسب الدّلالة العقليّة بالقياس إلىٰ من لا يعرفها بحقائقها، ليس[4] بحسب[5] احتياجها في أنفسها إلى ذلك، وإنّما تحتاج في استكمالها بأن تخرج من القوّة إلى الفعل في جميع الجهات إلى أبدان هي الأفلاك.

وأمّا النّفوس الإنسانيّة عند من يقول باتّحاد ماهيّتها فقد تتمايز بحسب اختلاف أبدانها، لا بأن تكون الأبدان علّة لتمايزها، بل بأن تكون عوارضها كالمزاج شرطاً في حدوثها، فإذا حدثت اكتسبت[6] هيئات بدنيّة و مزاجيّة بها تتمايز وتبقى هي معها، فهي مشخّصاتها. وليس البدن إلّا شرطاً في حدوثها من واهب الصّور فيها، وينقطع الاحتياج إلى شرط الحدوث بعد حال الحدوث، وإنّما بقيت محتاجة إلى الأبدان لا في حقائقها ولا في تمايزها، بل في استكمالها كما مرّ في النّفوس الفلكيّة.

وأمّا ما عدا النّفوس المفارقة من الأشخاص المادّيّة وغيرها فإنّها إذا

---

١. باستنادها: بإسنادها، ب.
٢. باستنادها: بإسنادها، ب.
٣. وهو: وهي، ب.
٤. ليس: ليست، ا؛ وليست، ب.
٥. بحسب: ـ، ب.
٦. اكتسبت: استكسبت، ب.

تشاركت[١] في الماهيّات تعدّدت بالموادّ و الأزمنة والأمكنة على ما مضىٰ شرحها. وإذ تبيّن أن النّفوس تحتاج في استكمالها[٢] إلى الأبدان تبيّن أنّ العقول الّتي لا يكون فيها شيء بالقوّة من شأنه أن يخرج إلى الفعل لم تحتج إلى أبدان، لا في ماهيّاتها ولا في تمايزها ولا في استكمالاتها، فتكون مفارقة من كلّ وجه، وبه ينحلّ إشكاله الّذي حار فيه عقله[٣].

(إشكالات)

ثمّ **قال** في فصل وسمه بإشكالات: الجسم مركّب من مادّة وصورة ويستدعي[٤] علّة فاعليّة، فما العلّة لوجود المادّة، وما العلّة في وجود الصّورة، وما العلّة لتركبّهما[٥] معاً؟ فإن كان[٦] الإمكان في العقل الأوّل هو العلّة لوجود المادّة فالإمكان في كلّ موجود غير واجب الوجود كذلك، فليناسب وجود المادّة[٧]. بل الإمكان طبيعة عدميّة، فلا يناسب وجود شيء ما. والعلّة في وجود الصّورة لا يجوز أن يكون إمكان وجوده، بل وجوب وجوده بالغير، ووجوب الوجود بالغير في كلّ موجود عن[٨] العقل الأوّل على وتيرة واحدة، فليناسب كلّ صورة. وبالجملة كلّ ما يذكرونه من وجوه المناسبات في العلل[٩] فهو موجود في المعلولات،

---

١. تشاركت: شاركت، ب.

٢. استكمالها: استكمالاتها، ا.

٣.عقله: عقلية، ب.

٤. ويستدعي: يستدعي، ب.

٥. لتركبهما: لتركبها + (حاشية) في تركبها خ، ب.

٦. كان: ـ، ا.

٧. المادة: + (حاشية) حتى يوجد كل موجود ممكن مادة خ، ب.

٨. عن: غير، ا ب.

٩.العلل: الفلك + (حاشية) العلل خ، ب.

فليست العلّة أولىٰ[1] بعليّتها من المعلول.

أقول: أخَذ الجسم المطلق والمادّة المطلقة والصّورة المطلقة وطلب علّتها. وجوابه أنّ[2] العلّة الأولىٰ بشرط وجود معلولاتها الّتي تصدر عنها قبل صدور الجسم علّة لوجود الصّورة، وبشرط إمكان تلك المعلولات علّة للمادّة، ثم بشرط وجودالصورة علّة لقوام المادة، و بشرط وجود المادّة علّة لتشخّص[3] الصّورة، وبشرط وجودهما علّة لتركّب الجسم منهما. والإمكان الّذي ذكر أنّ طبيعته عدميّة ليس بعلّة[4] بالاستقلال، إنّما هو بشرط[5]، والشّرط يجوز أن يكون عدميّاً. فهذا على الإجمال.

وأمّا بالتّفصيل: فالعلّة الأولىٰ بشرط وجود العقل الأوّل علّة لصورة الجسم الأوّل، وهو الفلك[6] الأقصىٰ المحيط بالكلّ، وبشرط إمكانه علّة لمادّة ذلک الجسم، وليست الإمكانات متساوية ولا الوجودات متساوية[7] حتّى يجوز أن يكون وجود غيره أو إمكان غيره يقوم مقامه. أمّا الإمكانات فلأنّها إضافات الماهيّات إلى وجوداتها وعدماتها، والماهيّات مختلفة، فكذلک إمكاناتها. ألاترى أنّ الإضافة إلى الكم تكون بالطّول والقصر أو بالكثرة[8] والقلّة، وإلى الكيف تكون بالشّدة والضّعف، وكذلک في‌سائر المقولات؟ فكما أنّ الطّول لا يناسب الشّدة

---

۱. أولى: تعقل + (حاشية) أولى خ، ب.

۲. أن: ـ، ب.

۳. لتشخص: لشخص، ا.

۴. ليس بعلة: ليست علة، ب.

۵. بشرط: شرط، ب.

۶. الفلک: للفلک، ب.

۷. متساوية: ـ، ب.

۸. أو بالكثرة: وبالكثرة، ب.

كذلك إمكان المعلول الأوّل لا يساوي إمكان المعلول الثّاني، والموجودات[١] مختلفة بالتّقديم والتّأخير والأولويّة وعدمها. وإذا اختلفت الشّروط اختلفت المشروطات، كما أنّ الحرارة تؤثّر في الجسم الّذي فيه نداوة باسوداده، والّذي ليس[٢] فيه نداوة بابيضاضه، فلاختلاف الشّروط والاعتبارات اختلفت المعلولات، ووجب وجودها بوجود عللها، فلم يبق للسّؤال عن أولويّة عللها وجه.

واعلم أنّ وجود المعلولات في نفس الأمر متقدّم على ماهيّاتها، وعند العقل متأخّر عنها. وباعتبار تقدّمها يكون للصّور تقدّم على الموادّ كما تبيّن في الكتب الحكميّة. وليس لنا أن نعرف علل الاختلافات إلّا بالوجه الإجماليّ، وذلك بأنّ نتيقّن[٣] أنّ صدور الكثرة المختلفة الماهيّات عن الواحد غير[٤] ممكن. أمّا أنّ كلّ موجود معيَّن من الموجودات كيف صدر، وما علّته التّامّة، وما شروطه واعتباراته الّتي انضافت[٥] إلى الفاعل بأعيانها، أو الوسائط[٦] الّتي[٧] وقعت بين العلّة الأولىٰ وبينها بأعيانها، فممّا لا يعلمها بالحقيقة إلّا اللّه تعالىٰ، وليس لنوع الإنسان في شيء من العلوم أن[٨] يحصل له إحاطة تامّة[٩]، بلى يعلم الأصول والجُمل وتكون غاية علمه العجز عن الحقائق والدّقائق كما هي في الوجود.

---

١. والموجودات: والوحدات، ب.
٢. ليس: ـ، ب.
٣. نتيقن: تيقن، ب.
٤. غير: ـ، ا.
٥. انضافت: انضاف، ا ب.
٦. أو الوسائط: والوسائط، ب.
٧. التي: ـ، ا.
٨. أن: إنما، ب.
٩. تامة: ـ، ا.

قال: ثمّ الاستعداد في المادّة ليس متشابهاً في جميع المواد، بل[۱] مختلف، فما سبب الاختلاف فيها؟ فإنّما تختلف الصّور لاختلاف استعدادات الموادّ.

أقول: سبب الاختلاف اختلاف الموادّ، وسبب اختلاف الموادّ اختلاف[۲] شرائط وجودها والاعتبارات[۳] الّتي صدر وجودها بانضمامها إلى الموجد. ثمّ الاستعداد أمر إضافيّ ويختلف باختلاف ما يضاف إليه كما مرّ. والصّور الّتي لا تفارق الموادّ لا تختلف باختلاف استعدادات موادّها فقط، لأنّها متقدّمة على موادّها نوعاً من التّقدّم، ثمّ على[۴] ما يعرض لموادّها من الاستعدادات وغيرها، بل تختلف باختلاف عللها أوّلاً، ثمّ تتشخّص بحسب تلك الاستعدادات المختلفة. وأمّا الصّور المفارقة لموادّها فهي تختلف باختلاف استعدادات موادّها وبأسباب تنضمّ إلى ذلك.

قال: والهيولى الأولىٰ لا تختلف استعداداً، بل هي مستعدّة لقبول صورة[۵] الجسميّة فقط.

أقول: ولصور نوعيّة بها يتمّ وجود أجسامها، فإنّه لا يوجد جسم مطلق لا يكون نوعاً خاصّاً من الأجسام، ولو لم تكن الهيولىٰ مستعدّة لها لما حلّتها[۶].

قال: فأمّا مقادير الصّور والأشكال في الصّغر والكبر، والأقلّ والأكثر،

---

۱. بل: ـ، ا.
۲. اختلاف: باختلاف، ا.
۳. والاعتبارات: وللاعتبارات، ا.
۴. على: ـ، ب.
۵. صورة: صور، ا ب.
۶. حلتها: حلها، ا ب.

والخاصّيّة والأثر، فتستدعي عللاً تناسبها. فما تلك العلل، وما الّذي أوجب اختصاص الهيولىٰ بقبول صورة جسم الكلّ على المقدار[١] الّذي هو عليه، ليس يزيد ولا ينقص؟

أقول: إنّا نعرف نهاية المقادير، وأمّا تعيين[٢] مقاديرها فنعرف على الإجمال أنّه يكون بسبب اختلاف عللها بالقرب والبعد من العلّة الأولىٰ، وبحسب ماهيّاتها ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشّروط إجمالاً، ولا نعرفها تفصيلاً. وليس هذا في المقادير فقط، بل في حصّة كلّ جسم من كلّ مقولة، وكذلك في المركّبات، فإنّا نعرف أنّ الإنسان لا يصير في العظم كالفيل، ولا في الصّغر كالبعوض لعلّة[٣] تقتضي ذلك، ولا نعرف تفصيل ذلك ولا تعيين[٤] تلك العلّة ووجه مناسبتها[٥] لهذا الأمر. ولو طلب المصارع علل جميع ما في الوجود لضاق عليه المسلك ولم يضمن له أحد من الحكماء بيان جميع ذلك على التّفصيل. إنّما يلوّح هو أن له علماء يحيطون علماً بجيمع الأشياء، فليطلب عنهم هذه الدّقائق الّتي عجز الحكماء عن بيانها.

قال: وإنّكم[٦] طلبتم العلّة لكُريّتها، فقلتم: إنّ العلّة إذا كانت واحدة، والمادّة واحدة[٧]، وجب أن يكون الجسم متشابه[٨] الأجزاء، وهو شكل الكرة، إذ لا زاوية فيها يتخصّص بها شكلاً مربّعاً أو مثلّثاً أو غير ذلك.

---

١. جسم الكل على المقدار: + (حاشية) الجسم على المقدار خ، ب.

٢. تعيين: نقيض، ا؛ تعين، ب.

٣. لعلة: إلا لعلة، ب.

٤. تعيين: بتعين، ا.

٥. مناسبتها: مناسبته، ا ب.

٦. وإنكم: + (حاشية) أنتم خ، ب.

٧. والمادة واحدة: ـ، ا.

٨. متشابه: متشابهة، ب.

فهلّا طلبتم لمقدار الكرة علّة أخرى؟

أقول: طلبوا وعرفوا أنّ اختلاف مقاديرها لاختلاف موادّها وصورها إجمالاً، وأمّا التّعيين[١] فلم يقدروا على ذلك، فاعترفوا بالعجز، ولم يموّهوا على النّاس بادّعاء الإحاطة بالمعارف كلّها زوراً وكذباً.

قال: وهلّا طلبتم لكلّ كرة سماويّة، نجماً[٢] أو فلكاً، علّة، فيعرف بها[٣] مقادير الأعظام والأجسام؟ وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها، فإنّ **المجسطي** ليس يقرّر إلّا ما عليه وجودها، و**الإلاهيات** تشتمل على بعض عللها الغائيّة لا الفاعليّة والمادّية.

أقول: إنّهم لا يدّعون الغيب، بل يتأمّلون فيما يدركونه[٤] من الموجودات ويحصّلون بقدر استطاعتهم علماً مطابقاً لما عليه الوجود، ويعترفون بالعجز عمّا لا يستطيعون أن يحيطوا به علماً، وهذا هو تفسير الحكمة. و**الإلاهيّات** كما اشتملت[٥] على بعض العلل الغائيّة اشتملت[٦] على بعض العلل الفاعليّة والماديّة والصّوريّة بحسب ما تدركه العقول.

قال: والمطالبة توجّهت عليهم في هذه المسائل توجُّه مطالبة الغريم[٧] على الغريم[٨] المماطل[٩]، وإذا أعيتك جاراتك فعوِّلي على ذي بيتكِ ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية (١٨ الكهف ٥١).

أقول: لو ضمنوا للمصارع الخروج عن عهدة الجواب عن حلّ

---

١. التعيين: التعين، ب.

٢. نجماً: + (حاشية) كان خ، ب.

٣. بها: منها + (حاشية) بها خ، ب.

٤. يدركونه: ثبت كونه، ب.

٥. اشتملت: اشتمل، ا ب.

٦. اشتملت: اشتمل، ا ب.

٧. الغريم: القسيم، ا.

٨. الغريم، القويم، ا.

٩. المماطل: الماطل، ب.

سؤالاته المتوجّهة والغير[1] المتوجّهة، و ضمّنوا له بيان كلّ ما يحيط علم اللّه به ضمان ذي بيته الّذين أشهدهم اللّه خلق السّماوات والأرض وخلق أنفسهم وكانوا مصادر[2] لجميع العقول والنّفوس المفارقة في بدء الفطرة، لتوجّهت مطالباته عليهم حتّى يؤدّون إليه حقّه، إن رأوه[3] أهلاً لأن يقولوا معه جميع[4] أسرار الوجود مستعدّاً لتعلّم ذلک، لكن لم يضمنوا له ذلک ولم يدّعوا تلک العلوم، بل اعترفوا بالعجز والقصور في كلّ شيء، فما أدري بأيّ[5] حجّة توجّهت مطالبته عليهم. والعجب ممّن يكون له ذو بيت غني فيترک السّؤال منه، ويسأل عن جاراته الفقراء[6] والضّعفاء المساكين، ويشنّع عليهم بما هم معترفون مقرّون به.

(سؤالات وإشكالات)

ثمّ قال في فصل سمّاه بسؤالات وإشكالات: إن كان كلّ متحرّک يستدعي محرّكاً، فإن كان المحرّک متحرّكاً استدعى أيضاً محرّكاً، وتسلسل[7] القول فيه إلى[8] أن يستند إلى محرّک غير متحرّک، فلا يخلو بعد ذلک إمّا أن يكون ذلک المحرّک الأوّل ساكناً أو غير ساكن ولا متحرّک. فإن كان ساكناً فالسّكون لا يوجب الحركة الّتي هي ضدّه[9]، وإن كان غير ساكن ولا متحرّک فيجب أن يكون جوهراً عقليّاً، فما الّذي أوجب فيه أن يكون محرّكاً لغيره، أشوق[10] يحمله[11]، أم كمال

---

١. والغير: وغير، ب.

٢. مصادر: بمصادر، ا.

٣. رأوه: رآه، ا.

٤. جميع: جمع، ا.

٥. بأي: ـ، ب.

٦. الفقراء: الفقر، ا.

٧. وتسلسل: ويتسلسل، ب.

٨. إلى: إلا، ا.

٩. ضده: ضدها، ا ب.

١٠. أشوق: لشوق، ا.

يطلبه؟

ثمّ لا يخلو بعد ذلك، أيمكن الوصول إلى كماله أم لا يمكن؟ فإن أمكن ووصل فيجب أن يقف عن[۱۲] التّحريك فتسكن المتحرّكات كلّها، وإن لم يمكن ولا يصل إلى كماله البتّة[۱۳] فهو إذاً متعب[۱۴] دائم العذاب، متواصل الأحزان، متزايد النّقصان، لا يزداد بحركته[۱۵] إلّا شوقاً إلى كماله، ولا بشوقه[۱۶] إلّا بعداً عن كماله. وإن قيل: إنّه ينال في كلّ حركة كمالاً جزئيّاً، فالتذاذه بكماله الجزئيّ يلهيه عن أذى الشّوق إلى كماله الكليّ، قيل: وقصوره[۱۷] عن نيل كماله الكليّ يلهيه عن الالتذاذ بكماله الجزئيّ.

أقول: إنّه لم يُبطل التّسلسل، فيقال له: لِمَ لا يجوز أن تكون المحرّكات والمتحرّكات متسلسلة[۱۸]؟ ثمّ إنّه إن لم يجز فلم لا يجوز أن يكون المحرّك الأوّل ساكناً؟

قوله: السّكون لا يوجب الحركة الّتي هي ضدّه[۱۹]، يقال: لا نسلّم أنّ السّكون ضدّ الحركة، ولو سلّمناه فلم لا يجوز أن يكون الضّدّ مقتضياً لضدّه، كما يفعل الحارّ تبريداً عند الطّبيعيّين؟ ولئن[۲۰] سلّمنا[۲۱] أنّ السّكون لا يفعل الحركة فلم قال: إنّ السّاكن لا يوجب الحركة، والسّاكن ليس

---

۱۱. يحمله: ـ، ا ب؛ + (حاشية) يحمله خ، ب.
۱۲. عن: من، ب.
۱۳. البتة: إليه، ا؛ ـ، + (حاشية) البتة خ، ب.
۱۴. متعب: + (حاشية) أبداً خ، ب.
۱۵. بحركته: بحركة، ا.
۱۶. بشوقه: شوقه، ب.
۱۷. وقصوره: وتصوره، ا؛ قصوره + (حاشية) بل توقف العقل خ، ب.
۱۸. متسلسلة: على هامش نسخة ب يرد ههنا النص الوارد في نسخة ا تحت عنوان «من مواقف العقل» من «إن كان الجسم» إلى «لا يتصور وجودها»، فنقل في التحقيق إلى موضعه الأصلي.
۱۹. ضده: ضدها، ا ب.
۲۰. ولئن: وإن، ب.
۲۱. سلمنا: سلمناه، ا.

بضدّ الحركة؟ ولم قال: إن كان غير ساكن ولا متحرّک فيجب أن يكون جوهراً عقليّاً؟ ولم لا يجوز أن يكون طبيعة؟ فإنّها هي المبدأ الأوّل لكلّ حركة وسكون بالذّات. ولم لا يجوز أن يكون قوّة كالجاذبة والدّافعة، أو صورة كصورة النّار المصعدة لجسمها[١] إلى فوق، أو صورة نباتيّة تحرّک أجزاء النّبات، أو نفساً منطبعة[٢] كنفوس الحيوانات؟ وما لم يُبطل هـذه الأقسام البيّن وجودها كيف يجوز له[٣] أن يحكم بوجوب كون المحرّک[٤] الّذي ليس بساكن ولا متحرّک جوهراً عقليّاً؟

ثمّ إنّ الجوهر العقليّ لا يكون فيه شيء بالقوّة من حيث هو عـقل[٥]، فكيف[٦] يقتضي الحركة الّتي هي خروج ما في[٧] القوّة إلى الفعل؟ سلّمنا[٨] أنّه جوهر عقليّ، فلم أوجب أن يكون الموجبَ لتحريكه شوق أو طلب كمال؟ وبأيّ علم عرف أنّ السّبب لتحريک الجوهر العـقليّ مـنحصر فيهما؟ وإن سلّم له ذلک فلم قال: إنّه إذا وصل إلى كماله وقف؟ وذلک يكون إذا لم يكن له كمال آخر، فلم لا يجوز أن يسنح له كمال بعد كمال إلى غير نهاية[٩] ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرّک من غير انقطاع؟ ولم قال: إنّه[١٠] إذا وقف متحرّک[١١] ينتهي محرّكه إلى[١٢] كماله وقف جميع المتحرّكات؟ وذلک يكون إذا كان المحرّک للكلّ محرّكاً واحداً. ولم

---

١. لجسمها: بجسمها، ا.

٢. منطبعة: منطبعاً، ب.

٣. له: ــ، ب.

٤. المحرک: المتحرک، ا.

٥. عقل: عقلي، ا.

٦. فكيف: فيكون، ا.

٧. في: من، ا ب.

٨. سلمنا: سلمناه، ا.

٩. نهاية: النهاية، ب.

١٠. إنه: مكرر في ا.

١١. متحرک: محرک، ب.

١٢. محركه إلى: إلى محرک أي، ب.

قال: إن لم يصل إلى كماله فهو متعب؟ والتّعب إنّما يحصل بانحلال أجزاء المتحرّك الحسّاس بذلك، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال ويكون له[١] الإحساس بالانحلال؟ ولم قال بأنّه معذّب؟ والعذاب إنّما يحصل من حال غير ملائم، فلعلّ الحركة نفسها ملائمة له، فلا يتعذّب[٢] بها. ولم حكم بحزنه؟

(نسخة ب) والحزن يحصل لمن ينفعل نفسه بقصور شيء.

(نسخة ا) والمحزون من ينفعل نفسه بتصوّرات فوات شيء منه لا يمكن له تداركه أو يعسر له تداركه، ومَن علم أنّ المحرّك الأوّل فات منه شيء كذلك، ثمّ له تصوّر ذلك الفوات، ثمّ فيه انفعال من تصوّراته؟ ولم قال بأنّ القصور عن نيل الكمال الكليّ يلهي عن نيل اللّذّة الجزئيّة؟ وهذا إنّما يكون لمن كانت نفسه عاجزة عن الالتفات إلى جهتين.

فانظر إلى هذا المصارع كيف بارز في ميدان المصارعة بمثل هذه القوّة والتّدرّب في الصّناعة، وكيف ناظر المبرّز في علوم الحكمة بزعمه بهذه المعرفة بعلم النّظر وبمثل هذه البضاعة.

(من مواقف العقل)

ثمّ قال في فصل ذكر فيه أنّه من مواقف[٣] العقل:

(النّسختان) إن كان الجسم الكليّ كرة[٤] متناهية فليس لها سطح أعلىٰ، إذ ليس وراءها خلاء ولا ملاء فيظهر عليه[٥] سطح هو[٦] أعلى، فإذا

---

١. له: ـ، ا.

٢. يتعذب: يعذب، ب.

٣. مواقف: موافق، ا.

٤. كرة: ـ، ا.

٥. فيظهر عليه: يظهر، ب.

٦. سطح هو: هو سطح، ا.

توهّمت[۱] شيئاً ما إمّا خلاء أو ملاء فحينئذ يتصوّر لک[۲] سطح أعلیٰ.

(نسخة ا) **أقول:** سطح الجسم هو نهايته، وإذا لم يكن للجسم من جهةٍ سطح فيكون في تلک الجهة غير متناه، ولا يحتاج في حصول السّطح فظهوره وتصوّره إلى ما وراء الجسم لأنّه عرضٌ حالّ فيه لا يشاركه شيء آخر. وإذا كان كذلک كان هذا الّذي توهّمه[۳] ظاهر الفساد.

قال: (النّسختان) ثمّ إذا تحرّكت الكرة ظهر القطبان متوازيين[۴]، فما الّذي أوجب تعيين القطبين بالمكان الّذي هما فيه الآن، وأجزاء الكرة متشابهة متساوية، وليس جزء أولیٰ[۵] من جزء؟ وإنّما أطلب بهذه المطالبة العلّة الفاعليّة لا الغائيّة.

(نسخة ا) **أقول:** يقال للقطبين: متحاذيان، ولا يقال: متوازيان، والموجب لتعيين القطبين والجهة المحرّكة شيء يرجع إلى المحرّک ولا يتعلّق بنفس الكرة، وتعيين ذلک الشّيء ممّا لا يعرفه إلاّ اللّه.

قال: (النّسختان) ثمّ إن كانت حركات الأجرام مكانيّة أوجبت خرق تلک الأجرام، وهي لا تقبل الخرق.

(نسخة ا) **أقول:** الحركة المكانيّة أن يخرج شيء من مكانه، فإن خرجت الأجرام كلها من مكانها لم توجب تلک الحركة خرقاً فيها، والخرق يجب لو تحرّک بعضها دون بعض بشرط كونهما متّصلين.

قال: (النّسختان) وإن كانت وضعيّة فالحركات الوضعيّة إنّما تحدث

---

۱. توهمت: توهم، ب.
۲. لک: له، ب.
۳. توهمه: واله، ا.
۴. متوازيين: متوازيان، ب.
۵. أولی: ـ، ب.

إذا سبقتها حركة المكان، والأين كالمربّع ذو وضع، فإذا تحرّكت رجله إلى شكل آخر غير التّربيع حدثت[1] له حـركة هـي فـي‌نسبة[2] الأجـزاء بعضها إلى بعض، فلا[3] بدّ من حركة النّقلة[4] لبعض الأجزاء حتّى تتبدّل[5] نسبة سائر الأجزاء بعضها إلى بعض، وإلّا فالحركة في‌الوضع لا يُتصوّر وجودها.

(نسخة ا) **أقول:** هذا التّصوّر عسر عـليه لقـلّة دربـته بـمعرفة هـذه الأشياء، وقوله بأنّ حركة الوضع لا تحدث إلّا بـحركة الأيـن بـاطل، والحركة عن التّربيع الّتي تمثّل بها حركة

(النّسختان) مركّبة ليست بوضعيّة خالصة. والحركة الوضعيّة الصّرفة كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثّابتين لا تكون مسبوقة بحركة أين، لا في‌الكرة[6] ولا في‌جزء منها، إذ لا جـزء لهـا إلّا بـالعرض، وإذا فرض لها جزء لا محالة يكون مـحاطاً بـغيره[7] مـن الأجـزاء، فـتكون السّطوح المحيطة بالجزء من الأجـزاء المـحيطة مكـان ذلك الجـزء، والجزء لا يخرج من تلك السّطوح، فلا تكون حركة أينيّة، وإذا لم تكن حركة أينيّة لا للكرة و [لا] لأجزائها فكيف يحكم بحركة أينيّة[8] تسبق على الوضعيّة؟ بل قد قام البرهان على كـون الحـركة الوضـعيّة أقـدم الحركات وأنّ الحركة الأينيّة لا توجد إلا بعد وجودها.

---

۱. حدثت: حدث، ب.

۲. نسبة: نفسه، ب.

۳. فلا: ولا، ب.

۴. النقلة: النقل، ا.

۵. تتبدل: تبدل، ب.

۶. الكرة، الكثرة، ا.

۷. بغيره: لغيره، ا.

۸. وإذا لم تكن... أينية: ـ، ب.

(شكّ)

قال في فصل سمّاه بشكّ: العلّة والمبدأ يقال على كلّ ما استتمّ وجوده[١] ووجد منه شيء آخر، ثمّ قد[٢] تكون تماميّة[٣] وجوده من ذاته وقد تكون من غيره. وما يكون من غيره فقد يكون كالجزء لما[٤] هو معلول له، كالصّورة والمادّة للجسم، أو لا يكون، كالفاعل والغاية، على التّقسيم الّذي ذكره ابن سينا في كتبه، وغرضه حصر العلل في أربعة، المادّة والصّورة والفاعل والغاية. والشّكّ عليه[٥] أنّ المادّة لم يتمّ لها وجود ووجد منها[٦] شيء آخر، بل إنّما يتمّ[٧] وجودها بالصّورة حتّى يوجد منهما جسم، وما لم يتمّ وجوده في نفسه كيف يوجد منه شيء آخر؟

أقول: المادّة قد تمّ وجودها من حيث هي مادّة ولم يتمّ من حيث هي جسم، وإنّما تتمّم الصّورة جسميّتَها لا مادّيّتها[٨]. والأحكام المعقولة تتغيّر بتغيّر الاعتبارات، والمصارع يتشكّك لغفلته عنها.

قال: ثمّ التّقسيم الّذي أورده ليس بحاصر جميع أقسام العلل، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام الّتي أوردها، كما عدّوه من الآلة.

أقول: الآلة جزء من العلّة الفاعليّة، فإنّ الفاعل لا يُراد به شخص فقط، بل يراد به ما يصدر عنه الفعل، والفعل لا يصدر من الصّانع بغير

---

١. وجوده: وجود، ب.

٢. قد: + (حاشية) ربما خ، ب.

٣. تمامية: فيه، ب.

٤. لما: بما، ا.

٥. عليه: ـ، ا ب؛ + (حاشية) عليه خ، ب.

٦. منها: منه + (حاشية) منها خ، ب.

٧. يتم: ـ، + (حاشية) يتم خ، ب.

٨. ماديتها: مادتها، ا.

آلته.

قال: وما ذكره من التّقوّم به احتراز لفظيّ ليس يـمنع مـعنى العـلّيّة[١] والسّببية.

أقول: كلّ ما لا مدخل له في تقوّم المعلول به لا يكون علّة ولا سبباً، وليس هذا لفظيّاً[٢]، بل معنويّ.

قال: ولو قيل: الفاعل والغاية كـافيان فـي العـلّيّة، والمـادّة كـالآلة، والصّورة كالصّورة في نفس الفاعل، فمن زاد أو نقص من التّقيسم كان له مجال[٣] ولم يلزم منه مُحال.

أقول: إذا قسّم العلل بما لا[٤] يكون جزءاً من المعلول وبما يكون لم يحتمل كون المادّة آلة. والصّورة الّتي يقال [بها] هٰهنا ليست بـالصّورة الّتي في نفس الفاعل، فإنّ الّتي في نفس الفـاعل لا تكـون جـزءاً مـن المعلول، بل هي[٥] ممّا[٦] تتمّ فاعليّة الفاعل بها، وربما تكـون هـي مـبدأ لصدور[٧] المعلول عن الّذي قيل له: إنّه فاعل، كالعلم الفعليّ. والزّيـادة والنّقصان في التّقسيم الّذي أوردوه بالاعتبار الّذي اعتبروه غير ممكن. والموضوع لم يذكره المصارع، وهو من جملة العلل على بعض الوجوه.

(إثبات النّبوّة من مدارك العقل ومنهاجه)

ثمّ إنّه أورد فصلاً وسمه بإثبات النّبوّة من مدارك العقل ومنهاجه

---

١. العلية: العلة، ب.
٢. لفظياً: لفظي، ا.
٣. مجال: محال، ا.
٤. بما لا: إذا، ب.
٥. هي: هو، ا.
٦. مما: ما، ب.
٧. لصدور: مصدور، ا.

فقال فيه: مُخرج العقول الهيولانيّة الإنسانيّة من القوّة إلى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل، فإنّها لا تخرج بذواتها إلى الفعل، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوّة، مبرهن مسلّم[١]. فلِمَ[٢] ينبغي أن يكون ذلک المخرج الّذي هو عقل بالفعل واحداً[٣] بعينه هو العقل الفعّال المدبّر لفلک القمر، فيسمّى[٤] واهب الصّور دون العقول الّتي هي مدبّرات لسائر الأفلاک، أو معها بالشّركة؟ ولم لا تضاف الصّور كلّها إلى العقل الأوّل الّذي هو واسطة الكلّ، فيكون هو الواهب الفعّال ولا تتكثّر ذاته بتكثّر الصّور، كما لا يتكثّر العقل[٥] الأخير؟ بل ولم لا تضاف الصّور كلّها إلى واجب الوجود الأوّل تعالىٰ وتقدّس، فلا تتكثّر ذاته بتكثّر الصّور؟ تبارک اللّه الواحد القهّار، العزيز الجبّار، الكريم[٦] الوهّاب.

أقول: إذا سلمتَ أن مُخرج النّفوس من القوّة إلى الفعل عقل فهذا يكفي لابن سينا، وهو ما جزم في أنّ ذلک العقل هو عقل فلک القمر، بل قال: يشبه ذلک أن يكونه[٧]. ومدبّر فلک القمر ليس بعقل، لأنّ العقول[٨] لا تدبّر الأجسام، بل إنّما تدبّرها النّفوس. وعقل فلک القمر هو الّذي يُكمل النّفوس المدبّرة لفلكه. وإنّما سمّي العقل المكمل لنفوس البشر فعّالاً لكثرة أفاعيله بالقياس إلى الأشخاص. وإنّما قيل: إنّه واهب الصّور، لأنّه[٩] يكفي فيه و حتّى لا يحكم بكثرة الاحتياج إليها، فإنّه يمكن

---

١. مبرهن مسلم: وهو مبرهن ومسلم، ب.

٢. فلم: فلا، ب.

٣. واحداً: واحد، ب.

٤. فيسمى: يسمى، ب.

٥. العقل: + (حاشية) الفعال خ، ب.

۶. الكريم: الحكيم + (حاشية) الكريم خ، ب.

٧. يكونه: يكون هو، ب.

٨. العقول: العقل، ب.

٩. لأنه: ولأنه، ب.

أن يكون مكملاً للنّفوس مفيضاً للصّور. وإنّما قيل: يشبه أن يكون العقل الأخير، لأنّ هذه النّفوس والصّور متأخّرة في الرّتبة عن جميع المفارقات، فالأبعد عن العلّة الأولىٰ أكثر مناسبة لها.

والمصارع إذا كان من جملة أتباع الشّاهدين على خلق السّماوات والأرض كان عليه أن يبيّن أمثال هذه الأشياء بالتّعيين، ويحكم فيها حكماً عقليّاً جزماً[١]. وأما ابن سينا وأصحابه فقد اعترفوا بالعجز عن هذا المقام وأمثاله.

قال: وإن طلبتم شيئاً[٢] قريباً من السّماويات وجعلتم الفلك الأخير مدبّره[٣] هو الأقرب، فيكون هو المفيض[٤] على الموادّ للصّور[٥] الّتي استُعدّت لها، فلم اعتبرتم[٦] القرب المكانيّ في الجواهر العقليّة؟ وهلّا قضيتم بأنّ الجواهر العقليّة في البعد والقرب على السّواء؟ وهلّا اعتقدتم أنّ واجب الوجود أقرب من كلّ قريب، فهو المخرج لما بالقوّة إلى الفعل من[٧] العقول؟ {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} (٢ البقرة ٢٥٧).

أقول: لم يعتبروا فيه القرب المكانيّ، بل اعتبروا فيه البعد[٨] من المبدأ الأوّل لكثرة الوسائط بينه وبينه[٩]. وهذه المعلولات أبعد منه[١٠] لمثل ذلك،

---

١. جزماً: جريئاً، ب.

٢. شيئاً: سبباً، ب.

٣. مدبره: ومدبره، ب.

۴. المفيض: الفيض، + (حاشية) المفيض خ، ب.

۵. للصور: الصور، ا.

۶. اعتبرتم: اعتبرها، ا.

٧. من: دون، ب.

٨. البعد: أبعد، ا.

٩. وبينه: بينه، ب.

١٠. أبعد منه: العدمية، ا.

فبسبب البعد هما[1] متناسبان، ولم يجزموا[2] القول بهذا أيضاً. وأمّا أنّ واجب الوجود أقرب من كلّ قريب، فهم قالوا: الفيض كلّه من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشّروط الّتي لا بد منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالى. وقوله[3]: هو المخرج لما[4] بالقوّة إلى الفعل من[5] العقول، لا يوافق مصطلحاتهم، فإنّ ما يَخرج من القوّة إلى الفعل لا يكون عقلاً، اللّهم إلّا بعد خروجه التّامّ.

قال: أو هلّا[6] جوّزتم أن يكون من العقول الإنسانيّة ما هو عقل بالفعل، فيكون هو السّبب القريب المؤيّد بالقوّة القدّسيّة، كما جوّزتم امتياز بعض العقول بالقوّة الحدسيّة؟ وأوجبتم في النّفوس تفاضلاً وفي العقول ترتّباً، والمتفاضلات المترتّبات تنتهي[7] إلى واحد هو الأفضل، فلا تنسلسل. {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً} (٣٣الأحزاب ٤٥-٤٦).

اللّهم انفعنا بما علّمتنا وعلّمنا ما تنفعنا به، بحقّ المصطفين من عبادك، وصلّى اللّه على نبيّه المصطفىٰ محمّد وآله الطّاهرين.

أقول: كلّ ما يتعلّق ببدن لا[8] يكون عقلاً بالفعل من كلّ وجه، فلا يكون سبباً[9] قريباً لتكميل النّفوس إلّا بالإعداد، كالمعلّم الّذي يُعد نفس المتعلّم لأن يقبل ما يُفيض عليه مكمّله[10] الحقيقيّ، ولو كان سبباً مفيضاً[11]

---

١. فبسبب البعد هما: فهما، ب.

٢. يجزموا: يجر هذا، ا.

٣. وقوله: قوله، ب.

٤. لما: لها من، ب.

٥. من: دون، ب.

٦. أو هلا: أو لا + (حاشية) هلا خ، ب.

٧. تنتهي: ينتمي + (حاشية) تنتهي خ، ب.

٨. لا: ولا، ب.

٩. سبباً: شيئاً، ا.

١٠. مكمله: من كماله، ب.

على النّفوس صوراً عقليّة لكان متساوي النّسبة إليهم، وكيف يكون من يتعلّق ببدن خاصّ يعمل بتوسّطه[١٢] متساوي النّسبة إلى جميع النّاس، حاضرهم وغائبهم، وأوّلهم[١٣] وآخرهم، والّذين يولدون قبل هذا الشّخص وبعده؟ وانتهاء النّفوس الإنسانيّة يكون لا محالة إلى نفس هي[١٤] أكملها بأن تكون أقبلها[١٥] للفيض العلويّ، لا بأن تكون أكثر إفاضة على ما تحتها. وأمّا العقول فقد اتّضح أنّ انتهاءها يكون إلى العقل الأوّل. والنّبيّ هو الشّخص المؤيّد بالتّأييد الإلاهي الواضع للشّرائع والأحكام الّتي تفيد انتظام النّاس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع والانفراد إذا أطاعوا له[١٦]، وليس بمن[١٧] يلقي في نفوسهم نتائج العلوم بعد إخطارهم المقدّمات على التّرتيب بالبال[١٨]، فإذاً ليس ما قصده من كلامه ببيّن ولم يورد ما رتّبه إلى إثبات النّبوّة أصلاً، وإثبات النّبوّة بطريق الحكمة قد أوردوا في كتبهم وبيّنوا[١٩] بما لا مزيد عليه.

هذا آخر ما أورده المصارع في مصارعاته، والنّاظر المنصف يحكم بإضافة[٢٠] الصّرع والانصراع إلى من يليق به. ولم يكن قصد محرّر هذه الأوراق نصرة ابن سينا، ولا كسر المصارع، بل كان قصده سلوك طريق

---

١١. مفيضاً: مقتضياً، ا.

١٢. بتوسطه: + كل ما يعمله ويبينه لوجود جزئي شخصي بواسطة ذلك البدن، ا.

١٣. وأولهم: أولهم، ب.

١٤. هي: هو، ا ب.

١٥. أقبلها: أقلها، ب.

١٦. أطاعوا له: أطاعوه، ب.

١٧. وليس بمن: بل، ب.

١٨. إخطارهم المقدمات على الترتيب بالبال: إخطاءهم بالمقدمات الترتيب بالبيان، ب.

١٩. وبينوا: ــ، ا.

٢٠. بإضافة: إضافة، ا.

الحقّ والإنصاف وأن يظهر حقيقة الحال في هذه المصارعات لئلّا يغترّ المقلّد بقول من يدّعي شيئاً لا يقدر على بيان ما يدّعيه تسوّقاً وتصلّفاً إراءة ما ليس فيه من نفسه. واللّٰه تعالىٰ يعصمنا من الاعتقاد الباطل والقول الغير المطابق والعمل الّذي لا يكون وسيلة إلى[١] خير وكمال، ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسّيّئات في العقائد والأقوال. إنّه مُلهم العقل وملقّن الصّواب، منه المبدأ وإليه المآب[٢].

١. إلى: ـ، ب.

٢. المآب: + سوّد الفقيه الفقير وفقه الله العلي الكبير، ب.

فهرس الأعلام

فهرس الكتب

الجماعات و المذاهب و النحل

الأمكنة

Also available for the edition were photocopies of two late manuscripts: MS 269 of the Mishkāt collection, University of Tehran, dated 1348 (1929-30) and MS 15261, Dānishkade-yi 'Ulūm-i Ma'qūl wa Manqūl, Tehran, dated 1249 (1833-4). On examination, these manuscripts offered no significant variants to other manuscripts of the second text version. No useful purpose would have been served by recording these variant readings, especially since the variants of three manuscripts of this version were already recorded in the edition of Shaykh Ḥasan al-Mu'izzī.

The edition of al-Ṭūsī's quotations of al-Shahrastānī's *Kitāb al-Muṣāra'a* has occasionally been influenced by the text established in the independent edition of that text.(1)\ Since the readings of the two extant manuscripts of that text are recorded there, they have not been noted in the present edition of al-Ṭūsī's work.

1- In W. Madelung and Toby Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics,*London, 2001.

Yusuf Ziya in an article titled "Shahrastānī" in *Darülfünun Ilâhiyat Fakültesi Mecmuası* III (1926), pp. 278ff., and the manuscript was briefly noted by H. Ritter in his "Philologica III" in *Der Islam* XVIII (1929), p. 50 The text is that of the first version of al-Ṭūsī's book, lacking the quotations from the books on logic added later by him. Although not free from faulty readings and corruption, it preserves the original of al-Ṭūsī's book, as well as that of al-Shahrastānī's as quoted in it, often better than the manuscripts of the second version. The manuscript is identified by the letter *alif* in the annotation.

2. MS 267 Ḥikmat of the Āstān-i Quds Library in Meshhed. A photocopy of the manuscript was put at my disposal by the courtesy of the representatives of Al-Hoda in London. The manuscript was completed in 1021/1612 and was copied from a copy dated Thursday, end of Jumādā I 707/23 (?) November 1307. Variant readings are frequently recorded in the margins. The text in general agrees closely with that of the other manuscripts of the second version, containing the quotation from the books on logic added by the author, on which the previous edition of the book by Shaykh Ḥasan al-Muʿizzī (Qom 1405 H) was based. In the annotation this manuscript is referred to by the letter *bā'*.

opposite to it, so that duality ensues. He taunts al-Shahrastānī for apparently having forgotten the rules of contrariety and gradation *(taḍādd wa-tarattub)* he had received from his Teachers and which they attributed to Pythagoras. According to their teaching, multiplicity originated from contrariety, which was followed by gradation, while according to Aristotle gradation preceded contrariety and was the origin of multiplicity. Al-Ṭūsī here appears to favour the view attributed to Pythagoras which he also sees embodied in the teaching of Zoroaster (pp. 105-6). He realized that in the human condition in this world the ultimate realities may be approached from different venues.

The Edition

The present edition of al-Ṭūsī's *Maṣāriʿ al-muṣāriʿ* is primarily based on two manuscripts:

1. MS Aya Sofya 2358, now kept in the Suleymaniye Library in Istanbul. A microfilm of the manuscript was available to me through the courtesy of Professor Fahir Iz. The title is given as *Maṣāriʿ al-muṣāriʿ fi l-muḥākama bayn al-Shahrastānī wa-Ibn Sīnā* without mention of the name of the author. The manuscript is undated. It was given as a *waqf* by Sultan Maḥmūd I (1143-68/1730-54), but was probably written centuries earlier. The contents were first analyzed by

against every criticism by al-Shahrastānī. Al-Ṭūsī was certainly an admirer of the Shaykh al-Ra'īs and his philosophical thought and was widely recognized as its most competent promoter in his time. He had already defended Ibn Sīnā's views against the criticism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī in his commentary on Ibn Sīnā's *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, written around 644/1246 during his stay with the Isma'īlīs. Yet he evidently did not wish to be seen as identifying wholly with the Peripatetic philosophical tradition represented by Ibn Sīnā. In the *Maṣāri'* he maintains that al-Shahrastānī's (Ismā'īlī) Teachers were in fact Pythagoreans in their philosophical doctrine and accuses al-Shahrastānī of not properly understanding, or deviating from their teaching. Thus he counters al-Shahrastānī's statement that according to the view of some philosophers, three principles issued from the First Intellect: an intellect, soul, and prime matter *(hayūlā)*, by asserting that according to the followers of Pythagoras, to whom the companions of al-Shahrastānī belonged, the principles emanating from the First Intellect rather were an intellect, a soul and a nature *(ṭabī'a)* (p. 121). In a noteworthy passage discussing the origin of multiplicity out of the One, he alludes to a "profound secret of creation" expressed by Pythagoras when he said: When a single one is established, a not-one necessarily follows

supreme wisdom and did not see it as inevitably in conflict with religion.

Al-Ṭūsī could not fail to be conscious of this stand of al-Shahrastānī and of his own endebtedness to him and to his association with his Ismāʿīlī patrons. If this association had imposed some restrictions on him, it had also allowed him to pursue his scholarly interests freely and in the course of his studies to gain the wide respect for his erudition he now enjoyed. The radical transformation of the political world forced him to denounce or conceal his past and to don the masque of the dilettante philosopher incensed by al-Shahrastānī's boastful attack on Ibn Sīnā. He felt the need to apologize for his polemics which, he realized, were no more becoming to him than they were to al-Shahrastānī. The ambiguity of his feelings towards his own book is revealed by his failure to revise its rough draft properly. He saw it more as a tract occasioned by political and personal circumstances than as a contribution to scholarship for which he wanted to be remembered permanently.

Al-Ṭūsī's affirmation at the beginning and the end of his book that it was not his aim to support the views of Ibn Sīnā deserves attention. It seems at first sight to be at variance with his exposition throughout the work where he invariably sides with Ibn Sīna and defends his views

claim to have throttled Ibn Sīnā in seventy-odd questions in all branches of philosophy and at the arrogant disdain with which he at times castigated the alleged deficient reasoning of the illustrious philosopher. It was thus evidently a pleasure for al-Ṭūsī to demonstrate at every step the deficiency of al-Shahrastānī's own understanding of the philosophical problems at issue, his inadequate training in logic, and to prove that wherever he had claimed to have wrestled down his opponent, he in fact ended up himself defeated on the ground. Yet in the polemics accompanying his arguments, with which he claimed to be answering al-Shahrastānī's polemics, he went well beyond them. For while al-Shahrastānī fully expressed his appreciation of Ibn Sīnā's rank as the grand-master of philosophy of all time, if only thus to magnify his own triumph over him, al-Ṭūsī portrayed al-Shahrastānī as a mere populist preacher trying to appeal to the base taste and religious prejudice of the ignorant masses. This accusation reflected a general resentment against the religious scholars who, before the Mongol conquest, had often been able to prohibit or restrict the teaching and study of philosophy. It was, however, hardly justified in respect to al-Shahrastānī who, while proudly proclaimimg that he himself had drunk from the paradisical fount of prophethood, esteemed philosophy in general as a legitimate pursuit of

religious community. Yet the text of the book, which he seems to have left mostly unchanged, distinctly reflects Ismāʿīlī philosophical thought in some passages.[1] In writing his refutation of al-Shahrastānī's *Wrestling Match*, he had to conceal his real motives and his own past attraction to his thought. In his introduction he pretended to be a mere dilettante in the philosophical disciplines, who in his avid reading of the works of the philosophers chanced upon al-Shahrastānī's *Wrestling Match* with the Shaykh al-Ra'īs Ibn Sīnā and had been shocked by the false pretense, ignorance, misrepresentation and unseemly language of the author. He wished therefore to uncover al-Shahrastānī's fraudulent distortions and to clarify his confusions without backing the views of Ibn Sīnā. Al-Ṭūsī added that if he engaged in rough polemic in some instances, this was merely in response to the author's vicious polemics which infected him with his disease. It was, as God and mankind knew, not his normal wont.

While al-Ṭūsī had gradually moved away from his early attachment to the thought of al-Shahrastānī, he had become deeply irritated at the latter's pretentious

1- See Madelung, "Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's Ethics between philosophy, Shiʿiṣm and Sufism", in R.G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam*, Malibu, California, 1985, PP. 85-98.

handwriting in his initial draft. Al-Ṭūsī evidently did not prepare a revised fair copy before allowing the text to be copied. Thus he speaks of his "writing this rough draft *(taḥrīr hādhā l-sawād)*" in the absence of his books and, in the second version, still notes that some books by the logicians were now available to him after "the composition of the rough draft of this compendium *(taswīd hādhā l-mukhtaṣar).*" The passages quoted from these books were evidently simply added to his original draft copy. Al-Ṭūsī made a few minor changes here and there but did not undertake a comprehensive revision. Most of the defects of the text thus remained. The extant manuscripts of the second version, however, reflect further secondary corruption, including additional displacement and loss of passages, which must have occurred in the early transmission of the text.

After completion of the draft, al-Ṭūsī quickly lost interest in the book and may have viewed it with some misgivings. Its composition had been occasioned and influenced by political circumstances deeply affecting his life, circumstances which compelled him to be less than honest about his own intellectual and spiritual development. In re-editing his *Nasirean Ethics* he claimed that he had been a prisoner of the Ismāʿīlīs at the time of its writing, but that its contents dealt with a philosophical discipline and were unrelated to any

motivated by the need of self-protection. He wrote a refutation of al-Shahrastānī's most pervasively, though covertly Ismāʿīlī-inspired work, the *Wrestling Match* with the grand-master of the philosophers, drawing attention to the author's proclivities toward the sectarian beliefs.

Al-Ṭusī composed and published his *Downfalls of the Wrestler (Maṣāriʿ al-muṣāriʿ)* most likely first while he was accompanying the Mongol conquering army between 654/1256 and 657/1259. This is suggested by his statement in the second chapter of the book that his philosophical books were not available to him at the time of his writing and that he hoped to add quotations from them later on. A single copy of the book published at this stage is preserved in Istanbul. Later, perhaps soon after he settled down in Marāgha in 657/1259, he added the quotations and allowed the new version including them to be copied. Of this later version of the book, numerous manuscripts are extant in libraries in Iran.

The extant text of the book displays signs of hasty composition in both language and substance. Frequent lack of proper gender congruence of pronouns and other grammatical slips, displacement of a passage, and occasional errors in substance due to inadvertancy are apparent in the earlier version. Some faulty readings may well go back to difficulty of deciphering al-Ṭūsī's

Introduction

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's refutation of al-Shahrastānī's *Wrestling Match* (*Kitab al-Muṣāra'a*) with Ibn Sīnā was part of his efforts to distance himself from Ismā'īlī religious teaching after the Mongol conquest of Alamūt. Al-Ṭūsī had, during the early years of his association with the Ismā'īlīs - first in the service of the Ismā'īlī governor of Quhistān and then in Alamūt - composed a number of books and treatises in which he expounded Ismā'īlī doctrine. In a spiritual autobiography he had specifically praised the *"dā'ī l-du'āt"* Tāj al-Dīn al-Shahrastānī as an enlightended scholar, implying that his thought had been instrumental in guiding al-Ṭūsī to Ismā'īlism. During the later years of his stay with the Ismā'īlīs, he had evidently loosened his spiritual ties with them and concentrated on composing scientific works. After the fall of Alamūt he readily joined the Mongol conquerors, offering them his political and scholarly advice. The hostility of his new patrons towards the Ismā'īlīs as state enemies, their vigorous persecution of the sectarians, compelled him to dissociate from these to the public. Thus he replaced the original dedication of his *Nasirean Ethics (Akhlāq-i Nāṣirī)* to his Ismā'īlī patrons with a preamble explaining that his stay with them had been involuntary and that his eulogy of them had been

LIV
WISDOM OF PERSIA
-SERIES-
OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

in collaboration with

The International Centre for Dialogue among Civilizations

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332

Fax (9821) 8002369

Email: anmo@kanoon.net

Printed in Tehran 2003

ISBN 964-5552-24-9

McGill University
Montreal Canada

International Center For Dialogue
among Civilizations

University of Tehran
Tehran Iran

Maṣāri‘ al-Muṣāri‘

By
Naṣīr al-Dîn al-Ṭūsī

Edited by
Wilfred Madelung

Tehran

2004

In The Name Of God

To Commemorate the 35th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969

Maṣāri‘ al-Muṣāri‘

By
Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Edited by
Wilferd Madelung

Tehran
2004